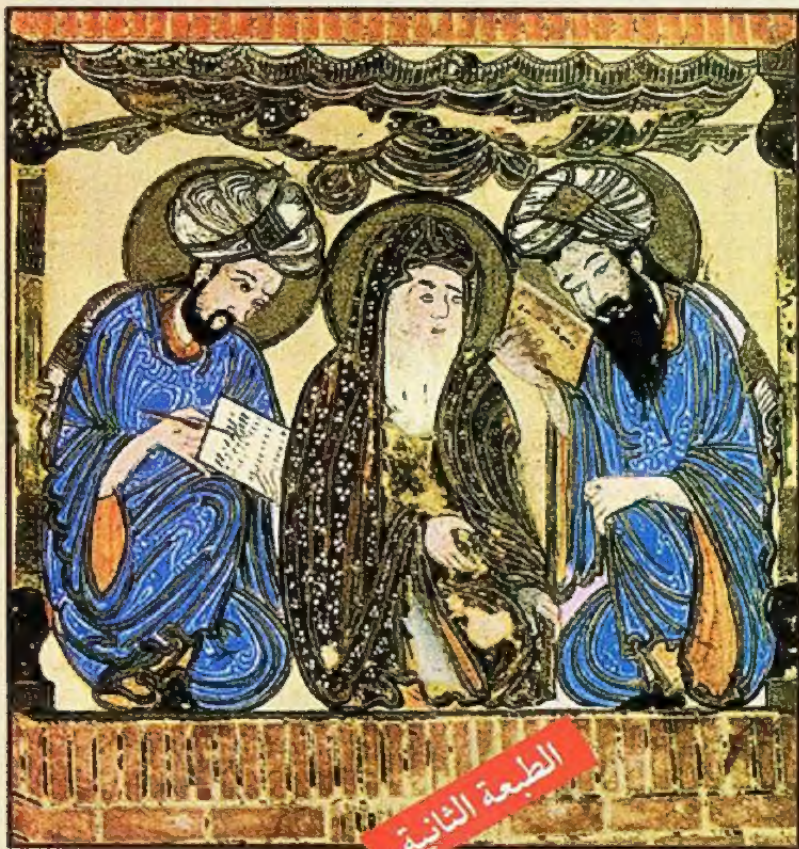


فلسفة الملوك كمين

المجلد الثاني



الطبعة الثانية

تأليف: هاري. أ. ولفسون
ترجمة: مصطفى إبيس عبد الغنى



فلسفة المتكلمين في الإسلام
(المجلد الثانى)

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

~ العدد: ٨١٥ / ٢

~ فلسفة المتكلمين في الإسلام (المجلد الثاني)

~ هارى أ. ولفسون

~ مصطفى ليبب عبد الغنى

~ الطبعة الثانية ٢٠٠٩

هذه ترجمة كتاب:

The Philosophy of the Kalam

by: Harry Austryn Wolfson

Copyright © 1976 by the President and Fellows of Harvard
College

All rights reserved

"Published by arrangement with Harvard University Press"

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

فلسفة المتكلمين في الإسلام

(المجلد الثاني)

تأليف: هاري أ. ولفسون
ترجمة وتعليق: مصطفى لبيب عبد الغنى



٢٠٠٩

رقم الإيداع: ١٠٣٨٦ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولي: 4 - 267 - 479 - 977 - 978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

الفصل الخامس

خلق العالم

(١) الخلق من العدم Ex Nihilo

١- الخلفية التاريخية :

أصبح المتكلمون ، عبّر مصادر متنوعة صحيحة ومنحولة ، على دراية بنظريات معينة عن أصل العالم لم يرتضوها^(١) والنظرية التي حظيت بقبولهم هي تلك التي تُعرف على وجه العموم بنظرية الخلق من عدم Creation ex nihilo، التي يصفونها أيضاً بنظرية " الخلق لا من شيء"^(٢) وتُعزى هذه النظرية إلى من يعترفون بوحداية الله: (أى الموحدين)،^(٣) ويُقصد بهم "المسلمون".^(٤)

إن مفهوم الخلق المعبر عنه صراحة بالفاظ تفيد الخلق من عدم ex nihilo لا نجده في الوحي اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي. وصيغة من عدم ex nihilo هي بإطلاق تأويل لتعبير يوجد في الكتاب الثاني من "الكابيين" Maccabees (٧ : ٢٨) يُقال فيه إن الله قد عمل السموات والأرض وكل ما يوجد فيهما "لا من أشياء موجودة" οὐκ ἐξ ὄντων ، والذي على أساسه نجد "آباء الكنيسة"، ونذكر فقط أولهم وهو "باستور الهرماسي" Pastor of Hermas، وآخرهم وهو "يحيى الدمشقي"، في صياغتهم

(١) البغدادي: "الفرق بين الفرق" ص٢٤٦؛ أصول الدين، ص٥٩، ٦٠؛ ابن حزم: "الفصل، ج١ ص٩، ٣٤، ٢٤، ٢٢.

(٢) انظر فيما يلي ص٥٠١.

(٣) البغدادي: "أصول الدين"، ص٧٠.

(٤) المصدر السابق، ص٧١.

لذهب الخلق، يصفون الخلق بأنه إيجاد "من المعدوم" (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) the non existent (٥).

وعلى أية حال، يمكن من السياق بيان أنهم يقصدون بـ"المعدوم" "اللاشيء" nothing. وفضلاً عن ذلك يمكن بيان أن "فيلون" Philo (٦) وبعض "آباء الكنيسة" (٧) الذين تبنا النظرية الأفلاطونية في الخلق من مادة قديمة pre-existent matter اعتبروا تلك المادة مخلوقة من "لاشيء"، مشيرين بهذا إلى أن لفظ "المعدوم" nonexistent المتضمن في وصف "فيلون" للخلق بما هو فعل أظهر به الله إلى الوجود "الأشياء التي كانت معدومة" (τὸ μὴ ὄντος) (٨)، تماماً مثلما استخدم "آباء الكنيسة" عموماً لفظ "المعدوم" وصفاً لذلك الذي خُلِقَ منه العالم، واستخدموا جميعاً اللفظ بمعنى "اللاشيء" nothing. هذا الاستخدام للفظ "المعدوم" بمعنى "اللاشيء" يمكن رده إلى فقرتين لأرسطو: في فقرة منهما، وهو يقارن بين رأيه ورأي الأفلاطونيين الذين تصوروا أن المادة القديمة عند "أفلاطون" هي "المعدوم" (τὸ μὴ ὄν) (٩)، يقول: إن تلك المادة معدومة فقط "بطريق العرض" accidentally، على أن "العدم" privation هو غير موجود "بالذات" essentially (١٠). وفي فقرة أخرى وهو يتمثل ذلك الاستخدام للفظ "المعدوم"، الذي وصفه بأنه غير موجود بالذات، يقول إن المعدوم (τὸ μὴ ὄν) هو

(٥) Hermae Pastor 11, Mand. 1 (PG2, 913); De Fide Orthod. 11, 5 (PG 94, 880A).

باستور الهرماسي: لُقِبَ براعي هلماس لأن رسالته سُميت "رسالة هرماس الراعي" نسبة إلى الملاك الذي ظهر له في صورة راعٍ وأُوصِلَ إليه بعض محتوياتها. هو أحد "آباء الرسولين". ازدهر حوالي سنة ١٤٠م. لا يعرف عن حياته إلا القليل ويقال إنه أخ البابا بيوس الأول. (المترجم)

(٦) Philo, 1, pp. 300- 310.

(٧) Ibid., pp. 323- 329. وبحسب عنوان: "Plato's pre-existent Matter in Patristic Philosophy," The Classical Tradition, ed. Luitpold wallach (1966), pp. 409- 420.

(٨) Opif. 26, 81; mut. 5, 46; Mos. 11, 20, 100; cf. Somm. 1, 13, 76.

(٩) Phys. 1, 9, 192a, 6- 7.

(١٠) Ibid., 4- 5. ونص عبارة "أرسطو" هو: "إن الهولي والعدم متغايران، وإن أحدهما - وهو الهولي - غير موجود بطريق العرض، فاما العدم فغير موجود بالذات، وإن الهولي أمر قريب، وجوهه على وجه من الوجود، أما العدم فلا البتة". (الطبيعة) ترجمه إسحق بن حنين، ج١ ص ٧٢-٧٣، بتحقيق عبد الرحمن بدوي. (المترجم)

"لاشيء" (μῆδέν) ^(١١) وعلى أية حال، فإن الاستخدام الأول لعبارة "من لا شيء" وصفا للخلق يرد بصراحة في "اللاتينية" في كتاب Tertullian "ضد المرقيونية" ^(١٢) Adversus Marcionem المؤلف حوالي ٢٠٧م، حيث يوصف الخلق بعبارة: "من عدم" ex nihilo ^(١٣) وفي اليونانية عند "هيبوليت" Hippolytus ^(١٤) في كتابه Refutatio omnium Haeresium، الذي ألفه ليس بعد سنة ٢٢٢م بكثير، حيث يوصف الخلق بواسطة التعبير: οὐδενός > أي من العدم < ^(١٥)

في الوقت الذي انشغل فيه الناطقون باسم المسيحية بالبحث الشكلي في مسألة خلق العالم وبقرارهم الصريح لعقيدة الخلق من العدم ex nihilo، كانت هناك مناقشات حقيقية غير شكلية بين الناطقين باسم اليهودية حول معنى الخلق. ففي الأدب "الأجادي" agadic ^(١٦) لذلك العصر توجد إشارات وتلميحات إلى محاولات تأويل قصة

^(١١) De Gen. et Corr. 1, 3, 318a, 15; cf Phys. 19, 122a, 6. وقد وردت الإحالة إلى 1220a من كتاب "الطبيعة" لأرسطو، وهو خطأ والإحالة الصحيحة هي ما أثبتناه. ونص عبارة أرسطو هو: "وما كان من غير الموجود لا يحضره الزمان [أي قصد العدم] فإنه لم يكن قط ولا هو موجود، ولا يكون أصلاً." (الترجم)

^(١٢) المرقيونية هم أتباع مرقيون (+١٦٦م) مبتدع، طرد من الكنيسة سنة ١٤٤م. نظم هو وأتباعه جماعات دينية في معظم أنحاء الإمبراطورية الرومانية. رفض "مرقيون" العهد القديم لأن الله الخالق المصور هناك لا يوجد ما هو مشترك بينه وبين إله المحبة الذي انكشف لعيسى. وهذه المقارنة بين "القانون" وبين "النعمة" تفهم تماما من خلال رسائل القديسين والإنجيليين التي طمسها التأثير اليهودي. ويقوم مذهب "مرقيون" على الاعتقاد بوجود إلهين أحدهما الإله العادل أو الصانع أي الخالق والإله الآخر الخير الذي ظهر متمثلا في المسيح المخلص. وعندما ظهر الثاني بطلت أعمال الإله الأول وزال سلطانه. ولعل هذا المذهب متأثر بالديانة الزرادشتية في مراحلها الأخيرة. ومن أهم خصوصيات المرقيونية تحريمها الزواج على أتباعها تحريما تاما. (الترجم)

^(١٣) Adv. Marcionem 11, 5. وفي الترجمة اللاتينية الأخيرة لـ "الكنايين" ٧: ٢٨: التعبير المستخدم هو ex nihilo.

^(١٤) هيبوليت: من الكتاب المسيحيين. أستاذ في عام ٢٢٥م بسردينيا. مؤلفه الرئيسي في الرد على الخارجيين وفي إبطال البدع هو: Philosophumena. (الترجم)

^(١٥) Refut. Omn. Haeres. X, 33, 8, p. 290, 1. 8.

^(١٦) الأدب "الأجادي" Agadic literature: يقصد به تلك الأقسام من "التلمود" و"المدرش" المكرسة للتعليم الأخلاقي والأسطوري والفلكلوري في مقابل الأقسام التشريعية المعروفة بـ Halakha. ولم تظهر أي أعمال "أجادية" قبل القرن الرابع الميلادي. ومن ذلك الوقت وحتى القرن العاشر والحادي عشر الميلاديين بدأ =

الخلق الواردة في "سفر التكوين بأنه خلق من شيء ما، دون توضيح ما إذا كان ذلك الشيء أزليا أو مخلوقا أو أنه قد فاض عن الله.^(١٧) وعلى أية حال، فإن التعاليم المباشرة للربانيين rabbis هي دائماً، مع النتيجة القائلة إن خلق العالم كان من لا شيء. يمكن أن نذكر هنا فقرة ذات دلالة خاصة، فجواباً على تحدى واحد من الناس بوصف بأنه "فيلسوف" احتج بأن بعض ألفاظ سفر التكوين (١ : ٢) تشير إلى أشياء قديمة سابقة على الوجود خلق منها العالم، يقتبس الربى الذى يواجه هذا التحدى آيات من "الكتاب المقدس" ليبين أن الأشياء التى زعم الفيلسوف أنها قديمة وسابقة على الوجود هي فى الحقيقة مخلوقة.^(١٨) ومع أنه من غير الواضح ما إذا كان الربى قد اعترف بأنها سابقة للوجود pre-existent لكنه أنكر فحسب كونها أزلية eternal مع الله أو أنه أنكر الأمرين معاً: أى كونها سابقة للوجود وأزلية، فإنه من الواضح تماماً أنه كان مُصرّاً على ما يسميه خلقاً من عدم ex nihilo. وعلى أية حال، فإنه لا يوجد تعبير مطابق حرفياً للتعبير اليونانى ΕΞ ΟΥΔΕΝΟΣ أو للتعبير اللاتينى ex nihilo صاغه الربيون لكى يعبروا به عن اعتقادهم بأن الخلق كان من لا شيء.

وموقف القرآن الكريم من معنى الخلق موقف غامض كذلك، فمن ناحية، هناك الآية التى قد يبدو أنها تتضمن خلقاً من شيء ما سابق على الوجود pre-existent، وهى: ﴿لَمَّا اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (سورة فصلت: ١١). غير أن هذه الآية

= كثير من هذه الأعمال فى الظهور. والترجمة الإنجليزية الشهيرة "للأجداد" هى التى أصدرها "لويس جينز برج" فى سبع مجلدات من سنة ١٩٠٩-١٩٢٨ بعنوان "أساطير اليهود" Louis Ginzberg's "The Legends of The Jews" وذلك وفقاً للترتيب التاريخى لأحداث "الكتاب المقدس". (المترجم)

(١٧) انظر تناول "ابن ميمون" لواحدة من هذه الحكايات الأجدادية Agadot الخاصة بـ"اليعازر الكبير" R. Eliezer the Great فى Pirke de Rabbi Eleizer فيما يتعلق بما إذا كان النور الأزلى السابق على الوجود pre-existent والجَد snow مخلوقين أم قديمين. وقد اعتبر الدارسون المحدثون أن هذه "الأجادات" تتضمن معنى الخلق من شيء سابق للوجود فاض عن الله. (انظر Newmark, Geschichte, 1, pp. 52- 53, 81- 83, 87- 93, 97- 101; Toledot, 1, pp. 51- 52, 65- 66, 71- 75, 86- 89; Altmann, "Note on the Rabbinic Doctrine of Creation", The Journal of Jewish Studies, 7: 195- 206 (1956).

(١٨) Genesis, Rabbah 1, 5.

تقبل تأويلين: فوفقاً للزمخشري^{١٩} الدخان ذاته السابق على الوجود <أى وجود السماء> كان مخلوقاً، وتبعاً لتأويله للآية فإن الدخان صدر عن الماء من تحت عرش الله، وعرش الله هو أحد الأشياء المخلوقة قبل السموات والأرض^(٢٠)، ويوحى هذا برأى مماثل لما كان يعتقده "فيلون" وبعض "آباء الكنيسة". وعلى أية حال، فإن الآية تعنى، تبعاً لرأى "ابن رشد"^(٢١)، أن السماء خُلقت من شيء، أى من شيء قديم^(٢٢). وهناك، فى القرآن، حقاً، ما يبدو أنه يتضمن تقرير أن الخلق كان خلقاً من عدم ex nihilo وذلك فى السورة التى يتهم الكافرون فيها "محمدًا" بأنه تقول القرآن من عنده. يقول "محمد" أولاً: ﴿ قَلِيلًا نَرَىٰ بِحَدِيثِ مَثَلِهِ... ﴾ (سورة الطور: ٢٤). ويقول: ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ... ﴾ (سورة الطور: ٣٦). وبين هاتين الآيتين من آيات التحدى، توجد بينهما الآية التى يرد فيها ﴿ أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾ (الطور: ٣٥) ويمكن أن يؤخذ تعبير ﴿ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾ هنا أيضاً بمعنى "من لاشيء"^(٢٣)، وإذا ما أُخذ على هذا النحو، فسوف يتضمن أن السؤال: ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ إنما يعنى: هل خلقوا السموات والأرض من لاشيء؟ ومهما يكن الأمر، فإن الآية موضوع السؤال، بما ورد فيها من تعبير ﴿ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾ إنما يمكن أن تؤخذ بمعنى: "أم خلقوا من لاشيء"^(٢٤) أو "أم خلقوا عبثاً"^(٢٥) وما جاء كذلك فى السنة من أنه قبل الخلق كان

(١٩) اقتبس Sale فى حاشيته على ترجمة القرآن الكريم للآية ١١ من سورة "فصلت". والمقيدة أن هذه الآية وما قبلها وما بعدها من الآيات لا تتحدث عن الخلق من مادة قديمة - لا صراحة ولا ضمناً. وليس هناك ما يمنع - فى رأينا - من أن يفهم من هذه الآيات، ومن غيرها مثلما ورد فى الآية السابقة من سورة "هود" مثلاً ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾، ما يفيد القدم النسبى، لا المطلق، أى ما يتعلق بجانب بعينه من جوانب الخلق كالسموات أو الأرض أو الإنسان ولا يفيد بالضرورة قدماً ذاتياً؛ وليس فى جميع الآيات القرآنية التى ورد فيها ذكر العرش ما يفيد أنه قديم مع الله، وليس العرش صفة أو ذاتاً ولا يضع مانع من قبول قول الزمخشري إن عرش الله أحد الأشياء المخلوقة لله قبل خلق السموات والأرض. (المترجم)

(٢٠) ابن رشد: "فصل المقال"، ص ١٢.

(٢١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٢) هكذا ترجمها "بالمر" Palmer و"طلى" Ali.

(٢٣) هكذا ترجمها "سيل" Sale و"رودويل" Rodwell.

(٢٤) هكذا ترجمها "بلى" Bell.

الله ولم يكن شيء غيره^(٢٥) لا يعنى فى حد ذاته بالضرورة "خلقاً من العدم" ex nihilo؛ بل قد يعنى فحسب أن الله هو الخالق الوحيد. وكذلك لفظ "بديع" الذى ورد فى القرآن مرتين: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (سورة البقرة: ١١٧، سورة الأنعام ١٠١) لا يفيد بالضرورة معنى: خلق من عدم ex nihilo على نفس الأساس، على نحو ما فُسر "الرجائى"، فى حالة خلق الله للإنسان، اصطلاح ﴿خلق﴾ الوارد فى (سورة الرحمن: ١٤).^(٢٦) وقد يحتج المرء ضد هذا التفسير بأن استخدام اللفظ خلق الذى تكرر وروده كثيراً فى وصف ﴿الله﴾ بأنه ﴿إِذْ بَدِئَ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؟ (سورة يونس: ٣، وغيرها من الآيات) إنما يشير بوضوح تام إلى أن السبب فى استخدام اللفظ "بديع" فى هاتين الآيتين لم يكن بسبب أن نوع الخلق المقصود هنا قد اختلف عن الخلق الذى تم التعبير عنه بلفظ خالق. وعلى وجه الإجمال فإنه يمكن افتراض أنه على حين عرف المسلمون الأوائل أن الخلق معارض للقدم وربما فكروا فيه على أنه خلق من لا شيء، فإنهم لم يكونوا على وعى بمشكلة ما إذا كان الخلق هو خلق من لا شيء أو من مادة لا صورة لها سابقة على الوجود. فالوعى بهذه المشكلة، كما سنرى، قد ظهر فيما بعد.

(٢٥) البخارى، الصحيح، المجلد الثانى، الباب الأول، ص ٢٠٢، بتحقيق "كريل" Krel

(٢٦) الرجائى: التعريفات، ص ٦٠.

٢ - المجادلة الكلامية حول اللاشيء «المعدوم» بما هي مجادلة حول

الخلق من عدم Ex nihilo^(١)

ظهرت في علم الكلام مشكلة ما إذا كان العالم مخلوقاً من لاشيء أو من مادة قديمة سابقة على وجوده في صورة مشكلة ما إذا كان "المعدوم" هو لا شيء أم شيء. فمتى ظهرت هذه المشكلة؟ وعند من من المتكلمين ظهرت؟ وما مدى انتشارها؟ ربما يمكن فهم هذا كله من العبارات الثلاث الآتية: ١ - عبارة "البغدادى" التى يقول فيها إن "الصالحى" (٨٩٠ م) مع أنه معتزلى، "موافق لأهل السنة فى المنع من تسمية المعدوم شيئاً"^(٢) ٢ - وعبارة "ابن حزم" التى يقول فيها: "وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى" [٨٤٠ م] يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة^(٣)؛ ٣ - وعبارة "الشهرستانى" وهى إن "الشحام" [٨٥٠ م] من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء^(٤). من هذه العبارات نفهم أن المشكلة ظهرت فى النصف الأول من القرن التاسع، عندما كان رأى الجديد عن "المعدوم"، الذى أحدثه واحد من المعتزلة، مقابلاً فيما يظهر لرأى أقدم ساد بين أهل السنة زماناً. وعلى أية حال، فيجب ملاحظة أن عبارة "ابن حزم" التى يقول فيها: "وجميع المعتزلة إلا واحداً منهم فقط منشق" هو هشام بن عمرو الفوطى قد تابعوا رأى الجديد يجب أن تؤخذ باعتبارها تشير فحسب إلى المعتزلة المعاصرين. ونحن نرى أن "البغدادى"، الذى سبق "ابن حزم" يذكر معتزلياً آخر منشقاً. ومن العبارات المتفرقة التى اقتبسناها بأسماء متكلمين عديدين يتكوّن لدينا انطباع بأن مشكلة المعدوم قد تم تناولها فى صيغة سؤال عما إذا كان يمكن فى هذا العالم للمعدوم الذى نزلت فى العادة لا شيء أن يكون شيئاً موجوداً بالفعل؟ أما كيفية

(١) انظر مقالتي بمنسوان: "The Kalam Problem of Non. existence and Saadia's second Theory of Creation," JQR, n. 36: 371- 391 (1946)

(٢) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٦٤.

(٣) ابن حزم: "الفصل"، جزء ٢، ص ٢٠٢.

(٤) الشهرستانى: "تهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥٦.

ظهور هذه المشكلة فهو ما لا نجد له تفسيراً في أى مصدر من المصادر. وقد اقترح الدارسون المحدثون للمشكلة أصولاً خمسة ممكنة هي:

أولاً، فلسفة الفايصيشيكا *vaisésika*. ففي هذه الفلسفة، كما هو الشأن بين شيوخ الكلام يُقال إن المعلوم يُعدُّ شيئاً موجوداً وجوداً فعلياً.^(٥) والحاصل أن مناقشة مشكلة "المعوم" يتم تناولها في علم الكلام في ألفاظ مستعارة من الفلسفة اليونانية مباشرة، وإن فهمها يكن تأثير الفلسفة الفايصيشيكية على المتكلمين، فإن المشكلة ذاتها قد ارتبطت عندهم ارتباطاً واعياً ببعض مشكلات في الفلسفة اليونانية. وهذا الارتباط بمشكلات في الفلسفة "اليونانية" هو ما ننظر فيه الآن.

ثانياً، "ديمقريطس" *Democritus* و"ليوقيبوس" *Leucippus*.^(٦) فكلا هذين الفيلسوفين. وفقاً لما ذكره أرسطو، أكّدا وجود الخلاء إضافة إلى وجود الملاء، مطلقين على الأول لفظ اللاموجود ($\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\epsilon\upsilon$) وعلى الأخير لفظ الموجود ($\tau\omicron\ \delta\upsilon$): وعلى ذلك انساقا إلى القول بأن "الموجود ليس أكثر وجوداً من اللاموجود بجهة ما"،^(٧) أو، على نحو ما يقرر "ديمقريطس" مباشرة: لا يكون الشيء ($\tau\omicron\ \delta\epsilon\upsilon$) موجوداً أكثر من اللاشيء ($\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\epsilon\upsilon$).^(٨) ولا يمكن الآن أن يكون ثمة شك في أن علم الكلام قد اعتمد في مناقشته لمشكلة المعلوم على العجم المستخدم عند "ديمقريطس" و"ليوقيبوس"، غير أن مشكلة المعلوم التي ناقشها علم الكلام، فيما يمكن تقريره من سياقات متنوعة، لا شأن لها بمسألة ما إذا كان يوجد خلاء أم لا يوجد.

ثالثاً، الرواقية.^(٩) في المذهب الرواقي يُقال إن الأشياء اللاموجودة مثل حيوانات القنطور *Centaurs*، والعمالق، والموجودات الأسطورية الخيالية الأخرى، إنما توصف

(٥) Horten, Systeme, p. 4; cf. Pines, Atomenlehre, p. 116, 11. 2.

(٦) Schreiner, Kalam, n. 5 om pp. 8- 9; cf. Horten, Probleme, p. 72, m. 1.

(٧) Metaph. 1, 4, 985 b. 4- 8.

(٨) Plutarch, Adv. Diels, Die Fragment der vorsokratiker, 413, 11 (A) Colot. 4, p. 1108F.

(٩) Pines, Atomenlehre, p. 117.

بأنها لامحدودة (Indefinite) (١٠). وهنا أيضا، على حين أن الذين ناقشوا مشكلة المعلوم في علم الكلام ربما كانوا قد استخدموا الصياغات الرواقية، فهذه المشكلة الكلامية: مشكلة ما إذا كان المعلوم قبل ظهوره إلى الوجود يجب أن يُعد شيئاً من الأشياء، إنما هي من الناحية المنطقية مسألة مختلفة تماماً عن الرأي الرواقي الذي يذهب إلى أن التصورات الخيالية التي لا تظهر إلى الوجود أبداً يجب أن تُعد شيئاً من الأشياء.

رابعاً، نظرية أفلاطون في المثل: فأفلاطون يعتقد أن الوجود هو مجرد عرض مضاف إلى الشيء، وبناء عليه فإن الأشياء في وجودها المثالي، حتى قبل اكتسابها للوجود العرضي، لا تزال أشياء. (١١) والقول، الآن، بأن "المعوم" يشير، في مجادلات المتكلمين، إلى المثل الأفلاطونية، وإلى أن هذه المثل تُسمى معدومة لأنها لم تكن قد اكتسبت بعد الوجود العرضي أو الوجود الموقوت المميز للأشياء المحسوسة، هو افتراض لا يمكن تدعيمه. فأفلاطون نفسه لا يصف المثل أبداً بأنها معدومة بل على العكس، يصفها في مجموعها بأنها "جوهر حقيقي" (ἀληθινὴ οὐσία) (١٢)، وبأنها "موجودة بالفعل" (ὄντως ὄν) (١٣)، وبأنها "موجودة بإطلاق" (παντελῶς ὄν) (١٤)، وبأنها "موجودة وجوداً أزلياً" (ἄει ὄν) (١٥). فكيف أمكن إذن أن توصف هذه المثل الأفلاطونية بأنها "لا موجودة" >معدومة<؟

وخامساً، "أفلوطين". فإن "أفلوطين" - فيما يُقال - في الترجمة العربية لكتابه، يقارن المثل ببذرة يصفها بأنها (خَفِيَّةٌ) في الأرض ثم (بانت) وسمكت طريق (الكون) (والفعل). (١٦) وعلى أساس هذه المقارنة يُحتج، تبعاً لأفلوطين، بأنه مع أنه يُنظر إلى

(١٠) Seneca, Epistola LV111.

(١١) Horovitz, Einfluss, pp. 71- 72.

(١٢) Sophist 246B.

(١٣) Phaedrus 247E.

(١٤) Sophist 248B.

(١٥) Timaeus 27D.

(١٦) أثاريجا، ص ٧٨.

المثل أثناء "خفائها" في العالم المعقول على أنها "لا موجودة" فلا يزال يُنظر إليها حتى في عدمها على أنها "شيء ما".^(١٧) لكن هنا، أيضا، على الرغم من هذه المقارنة بينها وبين بذرة لا يصف أفلوطين المثل أبداً، كما في التأويل السابق، بأنها "لا موجودة". وعلى العكس، فإنه يصفها، شأنه في ذلك شأن أفلاطون، بأنها "أشياء موجودة" (ὄντα) وأنها "جواهر" (οὐσίαι).^(١٨) ويجب، على وجه العموم، أن يُراجع تناول المشكلة بأكمله. ولا يجب أن نتناول مناقشة علم الكلام لمسألة ما إذا كان "المعْدوم" شيئاً أو "لاشيء" على أنها مجرد مناقشة لفظية، فنفسر نشأتها بإرجاعها إلى نظام لفظي مشابه. إنما يجب افتراض أن هذه المناقشة قد بدأت مع مشكلة حقيقية لها أهميتها الحيوية لأولئك الذين شاركوا فيها. ومن ثم فعلينا في دراستنا لهذه المناقشة، أن نكتشف «تلك» المشكلة الحقيقية والحياة الكامنة وراءها ثم نبحث عن السبب الذي أدى إلى التعبير عن هذه المشكلة في صورة سؤال حول ما إذا كان المعْدوم "شيئاً" أو "لاشيء".

إن المشكلة الحقيقية والحياة التي تكمن وراء مناقشة ما إذا كان المعْدوم "لاشيء" أو "شيئاً"، هي، فيما نرى، مشكلة ما إذا كان العالم خلق من لا شيء أو من مادة قديمة موجودة قبل الخلق. فالإسلام، مثله في ذلك مثل اليهودية والمسيحية، قد انطلق من اعتقاد بأن عالمنا هذا لم يظهر إلى الوجود دفعة واحدة. والقرآن صريح في هذه المسألة تماماً. وهو يعيد كلمات "الكتاب المقدس"، فيقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾^(١٩). أما عن كيفية الخلق، أي ما إذا كان خلقاً من عدم

(١٧) H. S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al- Arabi (1919), pp. 51- 52.

(١٨) Enneades v, 8, 5 (11. 23- 25)

(١٩) سورة ق: ٢٨. ومن الضروري هنا أن ننتبه إلى دلالة بقية الآية الكريمة التي اجتزأها المؤلف والتي يقول الله عز وجل فيها ﴿وَمَا مِنَّا مِنْ لُغُوبٍ﴾. وبذلك لا تكون الآية إعادة -كما يزعم المؤلف لقول الكتاب المقدس- وإنما جاءت لتصحيح اعتقاداً يتنزه عنه مقام الألوهية وهو أن الله - سبحانه وتعالى - استراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل الله خلقاً، "سفر التكوين، الإصحاح الثاني: ٢- ٣". كما أن إحالة المؤلف في نفس هذه العاشية رقم (١٨) إلى الآية ٩ من سورة هود والآية ٢ من سورة النحل ليست إحالة صحيحة؛ إذ لم يرد في الآيتين ما يتعلق بهذه الفكرة. عن كيفية الخلق أو عن "المعْدوم" الذي سبق خلق العالم، شيء أصلاً! (المترجم)

ex nihilo أو من مادة سابقة على الوجود pre-existent، وإنه إن كان من مادة سابقة على الوجود فهل كانت تلك المادة مخلوقة أو قديمة مع الله؟ فهو أمر، كما رأينا، ليس واضحاً.

نعرف أيضاً أن أسبق التأملات الفلسفية المتعلقة بالأمور الدينية جاءت إلى الإسلام من المسيحيين السريان.^(٢٠) يمكننا إذن افتراض أن هؤلاء المسيحيين السريان، قد نقلوا إلى المسلمين، على أساس من آراء "باستور الهرماسي" pastor of Hermas "ويحيى الدمشقي"،^(٢١) صيغة نظرية في الخلق، يُعبر عنها في العربية بالقول: إن العالمَ خلق من المعدم، ويمكن افتراض أن المسلمين قد قبلوا هذه الصيغة على أنها تعبير عن عقيدتهم في الخلق.

ويمكن كذلك افتراض أن المسيحيين السريان في نقلهم تلك الصيغة لعقيدة الخلق إلى المسلمين، نقلوا إليهم أيضاً التأويل المسيحي التقليدي للفظ "المعدم" باعتباره يعني "اللاشيء". وهذا أيضاً، فيما يمكن افتراضه، هو ما قبله المسلمون لا لأنه وافق تصورهم فحسب لقدرة الله المطلقة ولكن ربما لأنهم وجدوا أيضاً ما يؤيده في الحديث النبوي القائل: "كان الله ولم يكن شئٌ غيره"، الذي اقتبسناه من قبل.

إن قبول هذه الصيغة لعقيدة الخلق، بما هو خلق من "المعدم" وتأويل "المعدم" على أنه يعني "اللاشيء"، يمكن - فضلاً عن ذلك - افتراض حصوله قبل ظهور الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية، وحتى قبل نشأة "الاعتزال".

فمع ترجمة "طيمائوس" لأفلاطون قبل سنة ٨٠٨ م وترجمة "الطبيعية" والكون والفساد" لأرسطو قبل منتصف القرن التاسع، أصبح المعتزلة، الذين طالعوا كتب الفلاسفة، كما يقول "الشهرستاني"^(٢٢) على دراية بنظرية "أفلاطون" في خلق^(٢٣)

(٢٠) انظر فيما سبق، ص ١٠٤ وما بعدها.

(٢١) انظر فيما سبق ص ٤٦١-٤٦٢.

(٢٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٨.

(٢٣) الذي يُعبر عن رأي أفلاطون تعبيراً دقيقاً هو مفهوم "الصنع" لا مفهوم "الخلق". فإنه أفلاطون "صانع" للعالم من مادة قديمة، على حين أن -الله سبحانه وتعالى- في عقائد الوحي الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام) هو خالق للعالم بمشيئة حرة وهو الفنى بإطلاق عن أن يُعينه في خلق ما خلق مادة قديمة أو غير قديمة، فهو الذي "يخلق ما يشاء ويختار". (المترجم)

العالم من مادة قديمة وبنظرية "أرسطو" في قديم العالم. وتعلموا من مذهب "أرسطو" أيضا ١ - أنه "ليس يكون شيء من الأشياء مما ليس بموجود (ἔκ μὴ ὄντος) على الإطلاق"، (٢٣) ٢ - وأن المادة ليست على الإطلاق غير موجودة، لأنها، كما يقول أرسطو "غير موجودة بطريق العرض" فحسب، (٢٤) أي أن "الهيوولي" أمر قريب [من الوجود] وجوهراً على وجه من الوجوه، (٢٥) وليست هي "لشيء" (μὴδὲν) لكنها شيء (τι)؛ (٢٦) ٣ - والمادة هي "الموضوع الأول لشيء شيء الذي عنه يكون الشيء، وهو موجود فيه لا بطريق العرض" (٢٧) وعلى ذلك، يمكننا أن نفترض أن المعتزلة، وقد تأثروا بهذه الآراء الفلسفية، كانوا ينغرون من قبول الاعتقاد الثابت قبلاً وهو أن العالم خلق من عدم. وبما أن المسلمين ظلوا مرتبطين بالعقيدة القرآنية في خلق العالم، فلم يكن باستطاعتهم أن يقبلوا النظرية الأرسطية في قديم العالم. وعلى أية حال، فإنهم لم يستطيعوا، كما رأينا (٢٨)، أن يجدوا في القرآن ما يتعارض مباشرة مع الاعتقاد بوجود مادة قديمة سابقة على الوجود. وعلى هذا قبلوا نظرية أفلاطون في خلق العالم من مادة قديمة سابقة على وجوده.

وطبقاً لـ "أرسطو"، أيضاً، (٢٩) فإن المادة القديمة السابقة على الوجود التي قال "أفلاطون" بخلق العالم منها والتي يسميها الأفلاطونيون بـ "اللاموجود" the nonexistent (τὸ μὴ ὄν) ليست هي ذاتها المادة القديمة التي تصورها أساساً التابع اللانهائي للأشياء الموجودة منذ الأزل والتي يسميها، بسبب تصوره لها موجودة بمعنى عرضي فحسب، "شيئاً من الأشياء Something. وعلى أية حال، يمكننا افتراض أن المعتزلة، جرياً على سُنَّة التلفيق eclecticism الفلسفي التي تميّز بها

Phys. 1, 8, 191b, 13- 14 (٢٣)

ibid., 9, 192a, 4- 5. (٢٤)

ibid., 5- 6. 15 ff. (٢٥)

De Gen. et Corr. 1, 3, 318 a, (٢٦)

Phys. 1, 9, 192 a, 31- 32. (٢٧)

(٢٨) انظر فيما سبق ص ١٩١ وما بعدها.

Phys. 1, 9, 192a ff. (٢٩)

المتكلمون عموماً، قد اعتبروا المادة الالاموجودة القديمة عند "أفلاطون" تعنى نفس ما تعنيه المادة الأرسطية القديمة [التي هي الموضوع الأول لشيء شيء، الذى يكون عنه الشيء]، أى الالاموجودة بمعنى عرضي فحسب، ومن ثم فهي شيء. وفى تصورهم للمادة الالاموجودة عند "أفلاطون" بأنها "لا موجودة" وأنها "شيء" معاً، ربما كانوا متأثرين بوصف أفلاطون لمادته، التى فاضت منذ الأزل، بأنها "لا موجودة" (μὴ ὄν) وبأنها "شيء" (τὶ) فى أن معاً.^(٢٠) وعلى هذا، وفى الوقت الذى استبقى فيه المعتزلة الصيغة المستقرة من قبل وهى أن العالم خلق من "المعوم"، أى من اللاشيء nothing فإنهم ذهبوا إلى أن "المعوم" - الذى يشير فى هذه الصيغة إلى المادة السابقة على الوجود عند "أفلاطون"، والتى كانت وفق تأويلهم مثل مادة أرسطو التى هي الموضوع الأول لشيء شيء، وربما كانت أيضاً مثل المادة التى فاضت عند "أفلاطون"، شيئاً - "هو شيء من الأشياء". وهكذا، فإن المجادلة حول سؤال ما إذا كان العالم قد خلق من لاشيء أو من مادة قديمة أزلية أخذت شكل مجادلة حول سؤال ما إذا كان "المعوم" فى الصيغة المستقرة للخلق - يجب أن يؤخذ بمعنى "اللاشيء" أو بمعنى "الشيء". وقد يكون من المفترض أن كل الصياغات المتنوعة لمشكلة المعوم فى علم الكلام نشأت عن صياغة تلك المشكلة الأصلية لخلق العالم، حتى إنها لتتضمن تلك المشكلة على الدوام، على الرغم من إمكانية افتراض أنها ربما تكون قد اكتسبت معان أخرى كذلك بتأثير من مصادر أخرى.

وثمة دليل يعضد محاولتي، لبيان أن المشكلة الكلامية الخاصة بما إذا كان "المعوم" "لاشيء" أو "شيئاً" تتضمن مشكلة ما إذا كان العالم قد خلق من لاشيء أو من مادة سابقة على الوجود، نجده فى شهادات ثلاث: أولاً، شهادة "البغدادي"، الذى يحتج فى كتابه "الفرق بين الفرق" بعد أن يقتبس عبارة عن فحوى اعتقاد المعتزلة بأن الله خلق "الخلق" من لاشيء،^(٢١) بأنه "يصح القول بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول

(٢٠) Enneades 11, 4, 16 (- 3).

(٢١) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٩٥. وفى ذلك يقول البغدادي: "والكعبى مع سائر المعتزلة سوى الصالحى يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء. والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت فى حال عدمها جواهر وأعراضاً وأشياء". (ص ٩٥-٩٦). (الترجم)

أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعلوم شيئاً^(٢٦). ثانياً، هناك "ابن حزم"، الذي بعد أن قرّر أن "جميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو القوطي يزعمون أن "المعدومات" أشياء على الحقيقة وأنها لم تزل وأنها لا نهاية لها"، يضيف قائلاً: "وهذه دهرية بلا مطلق وأشياء لا نهاية لها لم تزل غير مخلوقة"^(٢٧). وهناك، ثالثاً، شهادة "الشهرستاني" في كتابه "نهاية الإقدام" الذي، بعد أن أورد حجة "ابن سينا" في أن العالم لو كان مخلوقاً، فسوف يلزم وجود مادة قديمة سابقة على خلقه، يضيف قوله: "وهذه التشبهة هي التي أوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعلوم شيئاً"^(٢٨).

وهكذا، فإن جميع المعتزلة الذين اعتنقوا، فيما عدا اثنين منهم^(٢٩) أن "المعلوم" شيء يتابعون الاعتقاد الأفلاطوني بمادة قديمة سابقة على الوجود. والسؤال الذي يثار في ذهننا بطبيعة الحال هو ما إذا كان هؤلاء المعتزلة، مثلهم مثل "محمد بن زكريا الرازي"^(٣٠) يتصورون أن المادة القديمة السابقة على الوجود مكونة من ذرات. ليس هناك على هذا السؤال إجابة مباشرة، فيما أعلم. ويمكن على أية حال أن نستخرج إجابة غير مباشرة من الرأي الذي يُعبّر عنه بعض المعتزلة. إذ يُنسب إلى "أبي الهذيل" أنه، وهو يشير إلى الذرات بما هي جواهر، يتحدث عن الجوهر والعرض على أنه مخلوق لله^(٣١). ويزعم "معمر"، الذي ينكر أن تكون الأعراض مخلوقة لله، أن الأجسام هي المخلوقة فقط^(٣٢). ويقول إنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقُدرة عليها^(٣٣). أي أن الله يخلق الجواهر «دون الأعراض». وفي مناقشة "أبي رشيد" للخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، ينسب

(٢٦) المصدر السابق، ص ٩٦: "أصول الدين"، ص ٧٠-٧١.

(٢٧) ابن حزم: "الفصل" ج ٢، ص ٢٠٢.

(٢٨) الشهرستاني: "نهاية الإقدام في علم الكلام"، ص ٣٣.

(٢٩) انظر فيما سبق ص ٤٩٣.

(٣٠) Pines, Atomienlehre, pp. 34ff.

(٣١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٣.

(٣٢) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٦-١٣٧، ١٣٨. والشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٦.

(٣٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٨.

إثني كلا المدرستين الاعتقاد الشائع بأن الذرات أوجدتها الخالق.^(٤٠) وأخيراً، يُقدّم "ابن ميمون" علم الكلام عموماً على اعتبار أن المتكلمين يعتقدون "أن الله تعالى يخلق هذه الجواهر دائماً متى شاء".^(٤١-٤٨)

وينبغي الآن، بالتأكيد أن يُدرج المعتزلة المذكورون، أو المشار إليهم في هذه العبارات ضمن "كل" أولئك المعتزلة الذين يتابعون، في معظمهم، الاعتقاد الأفلاطوني بمادة قديمة سابقة على الوجود. وبناء عليه، يجب أن نستدل من اعتقادهم بخلق الذرات أن المادة القديمة السابقة على الوجود لا تتكون، عندهم، من ذرات.

يظهر هذا الجدل، حول معنى تعبير "من المعدم" بما هو وصف للخلق لم يعد أهل السلف، ولا أولئك الذين كانوا يرغبون في الإشارة إلى الاعتقاد السلفي في الخلق من عدم *ex nihilo*، يستخدمون بعد التعبير الغامض المثير للجدل: "من المعدم". وكان لابد من سك تعبير جديد. ونستطيع أن نتوقع بطبيعة الحال أن يكون ذلك التعبير الجديد هو "من لا شيء"، وهو التعبير المستخدم عند "الجرجاني" بعد ذلك بعدة قرون.^(٤٩) ولدهشتنا نجد أن التعبير الذي أصبح يستخدم على نطاق واسع وهو تعبير "لا من شيء" إنما يعني حرفياً "ليس من شيء من الأشياء". هكذا، نجد كتاباً من أسبق كتب العقائد هو "الفقه الأكبر"، الذي ربما يكون قد ظهر، فيما يرى قنسنك Wensinck في منتصف القرن العاشر،^(٥٠) يستخدم الصيغة "خلق الله الأشياء لا من شيء".^(٥١) وهذا التعبير يستخدمه "الفارابي" أيضاً،^(٥٢) المتوفى حوالي سنة ٩٥٠م، "والمسعودي"،^(٥٣) المتوفى سنة ٩٥٧م. ولا أعرف، ما إذا كانت قد وجدت محاولات لاستخدام بعض التعبيرات الأخرى لمفهوم "من العدم" *ex nihilo*. ولا أعرف أي تعبيرات قُدِّمها كتاب مسلمون لاستخدام هذه الصيغة أكثر من تعبير: "من لا شيء".

(٤٠) أبو رشيد النيسابوري، "المسائل في الخلاف"، ص ٣٢ و (الترجمة الألمانية ص ٥٢).

(٤١-٤٨) موسى بن ميمون "دلالة الحائرين"، ج ١ فصل ٧٣ القضية الأولى، ص ١٣.

(٤٩) الجرجاني: "التعريفات"، ص ٦١.

(٥٠) Wensinck, Muslim Creed, p. 94.

(٥١) كتاب شرح الفقه الأكبر، ص ١٥.

(٥٢) الفارابي: "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، ص ٢٢ (حيث تستخدم "عن" بدلاً من "من")

(٥٣) المسعودي: "مروج الذهب"، ٤ ص ١١٠.

وربما يتعرض المرء لإغراء تفسير وضع أداة النفي "لا" قبل حرف "من" في هذه الصيغة العربية "لا من شيء" بكونه راجعاً إلى تأثير الصيغة οὐκ ἔστι ὄντων في "المكابيين الثاني ٧: ٢٨"، عندما وضعت بالمثل أداة النفي اليونانية "لا" قبل "من"؛ وربما يكون هذا هو التفسير بالفعل. ومهما يكن من أمر، فإن استخدام تعبيرات عربية أخرى للدلالة على صيغة "من العدم" *ex nihilo*^(٥٤)، وتفسير استخدام "لا من شيء" بدلاً من "من لا شيء" إنما نجد في المؤلفات العربية لاثنين من أوائل الفلاسفة اليهود. "إسحق إسرائيلي" Isaac Israeli، الذي ازدهر في وقت سابق على ظهور التعبير "لا من شيء" الذي أُستخدم في كتاب "الفقه الأكبر" والذي أُستخدم عند "الفارابي"، نجده يستخدم تعبيرات عربية أربعة للدلالة على صيغة: *ex nihilo*.

ففي مؤلفه الموسوم بـ"كتاب الحدود"، والذي لدينا أصله العربي كما لدينا له ترجمة لاتينية وترجمة عبرية، يستخدم "إسحق" التعبير العربي التالي:

١ - من ليس،^(٥٥) والذي يترجم إلى "ex non esse" في اللاتينية،^(٥٦) (أي من "الوجود")، ويترجم إلى "me-ayin" في العبرية (أي "من لا شيء").^(٥٧) وكلا هاتين الترجمتين صحيحتان. وفي الترجمات العربية "لأرسطو" تُستخدم كلمة "ليس" ترجمة لـ οὐκ ἔστιν،^(٥٨) ولـ non esse في اليونانية، وفي الترجمة العربية التي أنجزها "سعديا" Saadia "للكتاب المقدس" تُستخدم كلمة "ليس" في مقابل الكلمة العبرية ayin

(٥٤) غنى عن البيان أن مفهوم الظق في الإسلام يعني أن العلة في وجود ما يوجد هي المشيئة الإلهية الخالصة أو إرادة الخلق، وبغير حاجة إلى افتراض مادة أولى قديمة مع الله سبقت وجود الموجود. فلا يسبق وجود الموجود هيولى قديمة، موجودة وجوداً حقيقياً أو عرضياً على أى نحو من أنحاء الوجود. وإن تعبير "لا من شيء" لهو مساوٍ لتمبير "بعد العدم المطلق". وإرادة الخلق التي هي أخص خصائص الطبيعة الإلهية لا يُقال عنها إنها شيء؛ وبما أن إرادة الإيجاد هذه "بلا كيف" فهي على ذلك لا تُسمى شيئاً من الأشياء، وانظر أيضاً تطبيقنا الذي أورده عن "أفلاطون" بعد الحاشية رقم ٢٠. (المترجم)

(٥٥) إسحق إسرائيلي: "كتاب الحدود"، ص ٦٩٢.

(٥٦) Liber Difinitionum, p. 4a, 1. 68.

(٥٧) Sefer ha- Gebulim, p. 140, 11. 29- 30.

(٥٨) انظر: بويج: "تفسير ما بعد الطبيعة" Index, D, a, s.v.

(Is. 41: 12). لكن في أي من هذين المعنيين استخدم "إسرائيلي" مباشرة هذا اللفظ فإنه كان يستخدمه بمعنى "لا شيء"، هذا ما يوضحه هو نفسه في الفقرة التي يقارن فيها بين لفظ "الليس" ولفظ "العدم" (Privatio باللاتينية؛ و ha-hefked بالعبرية). وتقرأ الفقرة على هذا النحو: يحدث العدم بعد الوجود فحسب، وعلى هذا فلو وجد شيء ما ثم توقف عن الوجود، فيقال إن مثل هذا الشيء قد "أعدم" (nifkad, privatum).. وعلى أية حال، فإن الليس لا يمكن وصفه بأنه معدوم، لأن اللاوجود ليس له صورة في "الوهم" (in mente, ba-ra'yon) حتى يوصف بالوجود أو بالعدم^(٥٩).

في هذه العبارات التي يُقدّمها "إسرائيلي" عن العدم واللاوجود، فيما أرى، معنيان كامنان من بين معاني عديدة يجدها "أرسطو" في استخدام لفظ "العدم" (στέρησις). ففي أحد كتبه، يُقال إن العدم يعني - ضمن ما يعني - الانتزاع الذي يكون قهراً لكل واحد من الأشياء^(٦٠) أي فعل الإعدام أو حالة كون الشيء معدوماً. وفي مؤلف آخر له، وهو يتناول "العدم" في مقابل "الصورة" و"المادة"، أي بمعنى نقص الصورة، يقول: "إن الهيولي والعدم متغايران، وإن أحدهما - وهو الهيولي - غير موجود بطريق العرض [أي لأن الهيولي عرض لها عدم بعض الصور] فأما العدم - فغير موجود بالذات"، وإن الهيولي أمرٌ قريب [أي قريب من الوجود المركّب] وجوهر على وجه من الوجوه، أما العدم فلا البتة^(٦١) أو كما يقول عن العدم في مؤلف آخر من مؤلفاته: إنه "اللاشيء" (μηδέν)^(٦٢) وتبعاً لذلك فإن عبارة "إسرائيلي" إن "اللاوجود ليس له صورة في الوهم حتى يوصف بالوجود أو بالعدم" يجب أن تؤخذ على معنى أن لفظ "اللا موجود"، وعلى نحو ما طبق أرسطو على لفظ "عدم" واستخدمه بمعنى نقص

(٥٩) إسحق إسرائيلي: "كتاب الحدود"، ص ١٩٢؛ Definitionum, p. 4a, 1. 68- p. 46, 1. 6.

(٦٠) Metaph. v. 22, 1022b, 31- 32. ويُفسّر "ابن رشد" عبارة "أرسطو" هذه بقوله: "يريد أن العدم يُقال في كل ما عَدِم شيئاً لا من قبل الطبع فقط بل ومن قبل القسر والاضطرار، مثال ذلك ما سَلَب ما له بالطبع مثل الحجر الذي يضطره مضطر على ألا يتحرك إلى أسفل" (تفسير ما الطبيعة، ج ٢ ص ٦٤٧).

(المترجم)

(٦١) Phys. 1, 9, 192a, 6- 7. (ترجمة "إسحق بن حنين"، ج ١ ص ٧٢- ٧٣).

(٦٢) De Gen. et Corr. 1, 3, 318a, 15. وانظر فيما سبق ص ٤٩٩.

الصورة، لا يوصف "بالوجود" بأي معنى من المعاني، وذلك خلافاً للمادة، لأن لفظ "اللاموجود" في هذا الاستعمال للفظ "العدم" إنما يعنى ببساطة الانتزاع القهري للوجود، الذي يجده أرسطو معنىً من معاني استخدام لفظ "العدم". وفي هذا الاستخدام للفظ "العدم" فإن "الليس"، فيما يريد أن يخلص "إسرائيل" إليه، يعنى "اللاشيء".

والتعبيرات الثلاثة الأخرى توجد في مؤلفه الموسوم "بكتاب المبادئ"، الذي لا يوجد حالياً نصّه العربي. ولذلك سوف اقتبس التعبيرات اللاتينية والعبرية وأحاول التعرف على التعبيرات العربية التي استندت إليها. في هذا المؤلف، يبدأ "إسرائيل" بالعبارة الأساسية وهي: إن الكون الذي يوصف بأنه مخلوق *creational* هو حدوث شيء من لا شيء (me-ayin, ex nihilo).^(٦٣) ويقدر ما شاع استعمال تعبير "لا من شيء" في ذلك الوقت للدلالة على *ex nihilo* فإن "إسرائيل" يستخدمه بعد ذلك في مؤلفه هذا، كما سنرى، إما بتلك الصيغة تماماً أو بصيغة "من لا شيء" التي تترجم على وجه الخصوص بـ *ex nihilo* في اللاتينية وبـ *mi-lodabar* في العبرية، وبالضرورة فإن التعبير العربي الذي يستند إليه هنا *ex nihilo* و *me-ayin* هو تعبير: "من ليس"، وهو نفس التعبير الذي يستخدمه، كما رأينا، في كتابه "الحدود" بمعنى "من عدم". ويستخدم "إسرائيل"، في مناقشته، ثلاثة تعبيرات أخرى على اعتبار أنها مكافئة لتعبير: "من عدم" *ex nihilo*.

٢ - *Non ex alio* (اللاتيني)،^(٦٤) *mi-lodabar* (العبري).^(٦٥) وعلى أساس أن اللفظ العبري *dabar* مساوٍ للفظ "شيء"، فإن اللفظ اللاتيني *alio* هو بلا ريب تحريف للفظ *aliquo* الذي هو مساوٍ أيضاً للفظ العربي "شيء". وتبعاً لذلك، فالأصل العربي إما أنه كن: "لا من شيء" وفقاً للصيغة اللاتينية، أو كان: "من لا شيء" وفقاً للصيغة العبرية.

(٦٣) Liber de Elementis, p. 4d, 11. 5- 7; Sefer ha-yesodot, p. 8, 11. 1- 3.

(٦٤) Elementis, p. 9b, 1. 14.

(٦٥) Yesodot, p. 57, 1. 5.

٣ - الصيغة اللاتينية *Ex privatione*، ^(٦٦) والعبرية *me-ha-he'der*، ^(٦٧) والتي كان أصلها العربي، فيما يتضح تماما، صيغة من "العدم"، ويأدر "إسرائيلي" على الفور إلى تفسير أن: "العدم ليس إذن شئينا يوجد في الوهم (*in mente*) (*bemahashabah*) سابقا على كون الأشياء" - وهو نفس التفسير تماما الذي أعطاه في "كتاب الحدود" للفظ "ليس" في مقابل "العدم". وهذا يبين أنه لا يستخدم لفظ "العدم" هنا بمعنى "الانتزاع القهري لكل واحد من الأشياء"؛ بل يستخدمه بالآخرى بمعنى الوجود المطلق أو اللاشيء.

٤ - *Ex non existence* اللاتيني؛ ^(٦٨) و *mi-Lomes'ut* العبري؛ ^(٦٩) كلاهما ترجمة حرفية للتعبير العربي "من لا وجود". وبما أن لفظ "وجود" يستخدم ترجمة للفظ اليوناني *τὸ εἶναι*، ^(٧٠) فسوف يكون التعبير في اليونانية هنا هو *ἐκ τοῦ μὴ εἶναι*، الذي يكافئ تعبير *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* المستخدم بمعنى "من العدم" *ex nihilo*.

هكذا يستخدم "إسرائيلي" للدلالة على تعبير "من العدم" *ex nihilo* التعبيرات الأربعة التالية: ١ - من ليس؛ ٢ - إما (أ) "لا من شيء" أو (ب) "من لا شيء"؛ ٣ - "من العدم"؛ ٤ - "من لا وجود". ومن هذه التعبيرات فإن التعبير رقم ٢ فحسب هو نفسه التعبير المستخدم في المصادر الإسلامية التي اقتبسناها من قبل. وطالما أن التعبيرات: الأول والثالث والرابع تعكس كلية التعبير اليوناني *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*، فيظهر أن "إسرائيلي" قد أخذ لفظ "اللاموجود" *non-existent* المثير للجدل بمعنى "اللاشيء".
ويستخدم "سعديا" للدلالة على صيغة "من العدم" *ex nihilo* التعبير العربي الشائع "لا من شيء" (المساوى لـ *lo mi-dabar* العبري). ^(٧١) ومن الواضح كذلك أنه، بسبب معرفته أن التعبير العربي الشائع الدال على "المععدم" *nothing* هو "لا شيء"، فإنه يثير

^(٦٦) Elementis, p. 10b, 11. 26- 28

^(٦٧) Yesodot, p. 69, 11. 22- 23.

^(٦٨) Elementis, p. 10b 1. 27.

^(٦٩) Yesodot, p. 69, 1. 22.

^(٧٠) انظر: بويج: "تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد"، Index D, a.s.v.

^(٧١) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٣٢.

السؤال التالي: لماذا يكون التعبير الاصطلاحي المستخدم في العربية عموماً للدلالة على "من عدم" *ex nihilo* هو تعبير "لا من شيء" وليس تعبير "من لا شيء"؟ ويعطى سعدياً إجابة على هذا السؤال في تعليقه على *sefer yesirah* في تعليقه على ترجمة فقرة من العبرية إلى العربية جاء فيها: خلق [الله تعالى] شيئاً "لا من شيء" وجعل من "الليس" "أيساً"، حيث يقول: "نحن نقول هنا إن الله تعالى خلق شيئاً "لا من شيء"، ولا نقول "خلق شيئاً" من لا شيء" لنفس السبب الذي ترجمنا من أجله الآية السابعة من الإصحاح السادس والعشرين من "سفر أيوب" لتقرأ: "ويلق <الله تعالى> الأرض لا على شيء". ونشير بذلك إلى أن "اللاشيء" هو "شيء"، على حين أن ما نبهنا هنا في *Sefer yaşirah* <سفر الخليفة> هو الاعتقاد بأن الخالق خلق الهواء "لا من شيء" (٧٢).

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الفقرة مجرد مباحكة لفظية. لكنها تعكس على الحقيقة مبدأً منطقياً معيناً. فتبعا لأرسطو، عندما تكون أداة النفي "ليس" *not* مُقيدةً لمعنى اسم من الأسماء كأن نقول في اليونانية، مثلا: οὐκ ἄνθρωπος وهو ما يساوي في العربية "لا إنسان"، فإن ذلك يُسمَّى اسماً غير مُحصلٍ *indefinite noun* (ὄνομα ἄοριστον) (٧٣) وبناء عليه فإن اللفظ المعتاد "لا شيء" وهو الذي يُقال في العربية في مقابل اللفظ الإنجليزي *nothing* المكوّن من كلمتين: "not" و"Something" (لا شيء)، يمكن أن يؤخذ من الناحية المنطقية على أنه اسم غير مُحصلٍ (٧٤)، يفيد

(٧٢) سعدياً: "تفسير كتاب المبادئ"، ص ٨٢-٨٤.

(٧٣) *De Interpret.* 2, 16a, 30- 32: والترجمة العربية "إسحق بن حنين" ضمن تعليق الفارابي على كتاب "العبارة" لأرسطو، بتحقيق Kutsch Marrow, p. 22.

(٧٤) *Ibid.*, p. 22- 23. وهذه العبارة محنوفة في الترجمة العربية، كما أنها غير واردة كذلك في المخطوطتين اليونانيتين اللتين أشار إليهما Bekker, ad. hoc. لكنها توجد بعد ذلك (3, 166, 15) في مناقشة أرسطو "لفعل غير المحصل" *indefinite verb*. ومهما يكن الأمر، فإن الدارسين العرب لكتابه، على نحو ما يمكن فهمه من تعليق الفارابي على 16b, 15- 16 (p. 38)، قد أخذوا هذه العبارة عن "الفعل غير المحصل" على أنها تنطبق أيضاً على "الاسم غير المحصل". ومن استخدام المحمول غير المحصل عند "أرسطو" انظر بحثي بعنوان: "Twice- Revealed Averroes," *Speculum*, 36: 373- 392 (1961).

وقد جاء في كتاب "العبارة" لأرسطو قوله عن الكلمة غير المحصلة: إنها تُقال على شيء من الأشياء موجوداً أو غير موجود على مثال واحد. (كتاب "العبارة"، نقل حنين بن إسحق، ضمن: منطق أرسطو، ج ١، ص ١٠٢). (المترجم).

معنى "اللاشيء"، وتبعاً "لأرسطو"، أيضاً، فإن الاسم غير المحصل "ينطبق" بالتساوى على ما يوجد وعلى ما لا يوجد. وبناء عليه، فإن تعبير "من لا شيء" يمكن أن يؤخذ من الناحية المنطقية بمعنى "من لا - شيء من الأشياء"، وفي هذه الحالة سوف لا يعنى "من لا شيء" ولكن يعنى من شيء من الأشياء غير مُحصل الذى من شأنه أن يوجد أو لا يوجد؛ أو يعنى بالآخرى، من شيء من الأشياء غير مُحصل لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان موجوداً أو غير موجود. (١٧٤)

يجب أن يُضاف هنا أن استعمال "ابن ميمون" لتعبير "بعد العدم" (aharha-hec der)، مكافئاً لتعبير "لا من شيء" (mi-lo dabar) بمعنى "من العدم" ex nihilo (٧٥)، إنما يعكس عبارة أرسطو: "إن الذى من شيء" (٧٦) يمكن أن يُقال بمعنى الذى "هو بعد فى الزمن (μετα) (مثل الليل من النهار والمطر من الصحو وذلك أن هذه بعد تلك)". (٧٧) ويمكن أن نرى انعكاس "ابن ميمون" و"أرسطو" معاً فى المناقشة التى يعقدها القديس توما لعنى "من العدم" ex nihilo والتى يقول فيها: إنه يمكن أن يعنى ١ - Post non esse، "بعد اللاوجود"، أو قد يعنى

(١٧٤) انظر: ص ٢٨٧-٢٨٩ من بحثي المذكور آنفاً فى ص ٤٩٢ .

(٧٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج ٢ ص ١٩٦ أو ص ١٩٨، (وحيث يقول "ابن ميمون" فى معرض التمييز بين رأيه ورأى "أفلاطون" فى الصانع للعالم من مادة قديمة وجودها هو شرط ضرورى لوجود ما يوجد: "إنه «أى أفلاطون» لا يعتقد اعتقاداً كما يظن من لا يعتبر الآراء، ولا يدقق النظر، ويتخيل أن رأينا ورأيه سواء، وليس الأمر كذلك. لأن نحن نعتقد كون السماء لا من شيء، إلا بعد العدم المطلق. وهو يعتقد أنها موجودة مكونة من شيء... ويقول أيضاً: "قصد كل تابع شريعة موسى وأبينا إبراهيم، أو من نحاً نحوهما إنما هو اعتقاد أن ليس ثم شيء قديم بوجه مع الله، وأن إيجاد الموجود من عدم فى حق الإله ليس من قبيل المعتنع، بل واجب أيضاً بزعم بعض أهل النظر". (المترجم)

Metaph. v, 24, 1023a, 26. (٧٦)

Ibid., 1023b, 5- 11. (٧٧)

٢ - non fit ex aliquo " ليس مصنوعاً من شيء" (٧٨) وبالمثل، فإن تفسير "كريسكاس" Crescas (٧٩) لتعبير: me-ayin "من لا شيء" (٨٠) يعكس "ابن ميمون" وأرسطو على السواء وربما "توما الأكويني" كذلك، على الرغم من أن "كريسكاس" خلافاً "لابن ميمون" و"الأكويني" على السواء، يستخدم تعبير "بعد العدم" بقصد التوحيد بين ex nihilo (من العدم) وبين الفيض emanation (٨١).

Sum. Theol. I, 45, 1, 3. (٧٨)

(٧٩) كريسكاس، حسدای Crescas, Hasadai (١٢٤٠-١٤١٢م) فيلسوف ورجل دين وبول، ترأس في سيراقيوس الطائفة اليهودية. وبعد مذبحة ١٢٩١م (التي قتل ابنه فيها) لعب دوراً كبيراً في إعادة بناء الجماعة اليهودية المهذبة. كتابه الرئيسي Or Adonai (نور الله) نقد لأرسطو ولل فكر الأرسطي في اليهودية على نحو ما قدمه "ابن ميمون" وكتب أيضاً نقداً للمسيحية قُدِّرَ له أن يستعيد اليهود المرتدين في عصره. (المترجم)

Or Adonai 111, 1. 5, p. 69a, 11. 4- 18 (ed. vienna, 1859). (٨٠)

(٨١) انظر مقالتي عن "The meaning of "Ex nihilo" in the church Fathers, Arabic and Hebrew philosophy and st. Thomas", Mediaeval Studies in Honor of Jeremiah Denis Matthias Ford (1948), pp. 355- 370, "Asilut ve- yesh me- Ayin esel Crescas," Sefer Asaph (1953), pp. 230- 236.

(٢) أدلة الخلق^(١)

يثبت "سعديا"، في مؤلف له بالعربية كان قد أتمه في بغداد عام ٩٣٣م، أربعة أدلة عقلية على الخلق يقول إنه اقتبسها من بين أدلة كثيرة وجدها يمكن أن تدعم عقيدة الخلق في "الكتاب المقدس"^(٢).

وبعد أكثر من قرنين، وأثناء النصف الثاني من القرن الثاني عشر، يسوق "ابن ميمون" سبعة أدلة على الخلق، يصفها بأنها هي تلك الأدلة التي يستخدمها المتكلمون.^(٣)

(١) هذا القسم مراجعة كاملة وتوسعة كبيرة لبحثي بعنوان: "The Kalam Arguments for creation in Saadia, Averroes, Maimonides, and St. Thomas," Saadia's Anniversary Volume of the American Academy For Jewish Research (1943), pp. 197- 245.

(٢) سعديا: "الآمانات والاعتقادات"، ص ٢٢. وفي ذلك يقول سعديا: إنه وجد "الحدوث" بضح بالنظر من وجوه كثيرة، ويقول إنه "اختصر من جملتها أدلة: الأول منها "من النهايات" وذلك أن السماء والأرض لما صبحا أنهما متناهيتان.. يجب أن تكون قوتها متناهية إذ لم يجر أن تكون قوة لانهاية لها في جسم له نهاية.. والدليل الثاني من جمع الأجزاء وتركيب الفصول وذلك أني رأيت الأجسام أجزاء مؤلفة وأوصالاً مركبة فتبين لي فيها آثار صنعة المصانع والحدث.. والدليل الثالث من الأعراض وذلك أني وجدت الأجسام لا تخلو من أعراض تعرض في كل وقت منها إما من ذاته أو من غير ذاته... وأيقنت بأنه كل ما لم يسبق الحدث فهو حدث مثله لدخوله في حده.. والدليل الرابع من الزمان وذلك أني علمت أن الأزمان ماضٍ ومقيم وأت وعلى أن المقيم هو أقل من كل أت فوضعت الآن كالنقطة وقلت إن كان الإنسان إذا رام بفكره الصعود في الزمان من هذه النقطة إلى فوق لم يمكنه ذلك لعل أن الزمان لانهاية له وما لانهاية له لا يسير فيه الفكر صعوداً فيقطعه فبهذه العلة بعينها قنع أن يسير التكون فيه سفلاً فيقطعه حتى يبلغ إلينا وإذا لم يبلغ التكون إلينا لم تكن فيصير هذا القول يوجب أنا معشر الكائنين ليس كائنين والوجوديين لسنا موجودين فلما وجدت نفسي موجوداً علمت أن التكون قد قطع الزمان حتى وصل إلي ولولا أن الزمان متناه لم يقطعه التكون واعتقدت أيضاً في الزمان المستقبل كما اعتقدت في الماضي بلا توقف". (ص ٢٢- ٢٦) (الترجم)

(٣) ابن ميمون: "دلالة الحارثين" ج١ فصل ٧٤، ص ١٥٠.

ويما أن الدليل الأول فقط من بين الأدلة الأربعة المستخدمة عند "سعديا"، والتي كانت معروفة للعرب، كما سنرى، هو الذى لم يستخدمه "ابن ميمون" فى بيانه لأدلة المتكلمين فيكون لدينا إذن على وجه الإجمال ثمانية أدلة، سبعة هى التى استخدمها المتكلمون ودليل واحد منها فقط لم يستخدموه.

وفى الفترة ما بين "سعديا" و"ابن ميمون" ظهرت أيضاً كل أدلة المتكلمين السبعة أو بعضها فى مؤلفات "ابن سوار" و"الجسويني" و"ابن حزم" و"الماوردي" (٤) و"يوسف البصير" و"جشوا بن جودا" Jeshua ben Judah و"بحايا" (٥) و"ابن صديق" (٦) و"يهودا اللاوى" halevi و"الشهرستاني" و"ابن رشد"، والدليل الذى لم يستخدمه المتكلمون يظهر أيضاً فى مؤلفات "ابن سوار" و"ابن رشد". هذه الأدلة الثمانية، التى يبرهن بعضها مباشرة على الخلق ويدحض بعضها الآخر القدام، (٧) هى التى نتخذها الآن موضوع بحثنا. وإن بدأ بالدليل الأول عند "سعديا"، الذى كان فى متناول المتكلمين على الرغم من عدم استخدامهم له، فسوف نرتب الأدلة التى استخدموها على النحو الآتى:

١ - دليل التناهى وإعادة بناء صورته الأصلية عند "يحيى النحوى".

(٤) الماوردي: هو أبو الحسن على بن حبيب. ازدهر فى البصرة وتوفى بها سنة ١٠٥٨م. من علماء السياسة المسلمين. أهم كتبه "الأحكام السلطانية". له فى الأخلاق كتاب شهير بعنوان: "آدب الدنيا والدين"، ومن كتبه الهامة أيضاً كتاب "أعلام النبوة". (المترجم)

(٥) بحايا بن يوسف بن فاقودة: فيلسوف يهودى عاش فى أواخر القرن العاشر الميلادى. بسر اقوسة بإسبانيا. كتابه الرئيسى "الهداية" إلى قرائض القلوب" كتبه باللغة العربية متأثراً بالتصوفة المسلمين وبالأفلاطونية المحدثة. وهو أكثر الأعمال اليهودية تأثيراً فى العصر الوسيط، ويعرض للقرائض الواجب اتباعها ليصل المرء إلى الكمال الروحى. (المترجم)

(٦) يوسف بن صديق: من قضاة اليهود فى الأندلس. كان عضواً فى المحكمة الربانية بقرطبة. توفى عام ١١٤٩م. له بالعربية كتاب "العالم الصغير" استند فيه إلى مصادر أفلاطونية محدثة عربية وإلى فلسفة المشائين العرب وعلم الكلام الإسلامى. تأثر "ابن صديق" بالمذهب الأشعرى وهاجم كتابات يوسف البصير القرأى الذى كان تلميذاً أميناً للمعتزلة. (المترجم)

(٧) انظر فيما يلى: التنايل الثالث، ص ٢٨٦ الحاشية رقم (١)؛ وأيضاً ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧١ ص ١٢٤ - ١٢٥.

- ٢ - دليل "المماثلة بين الأشياء" في العالم.
- ٣ - دليل "اجتماع وافتراق الذرات".
- ٤ - دليل "خلق الأعراض المكوّنة لأجزاء العالم".
- ٥ - دليل "استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية".
- ٦ - دليل "التخصيص".
- ٧ - دليل "الرجحان".
- ٨ - دليل "النفوس الخالدة".
-

١ - دليل التناهي وإعادة بناء صورته الأصلية عند يحيى النحوى

الدليل الأول الذى أثبتته "سعديا" يصفه بأنه دليل "النهايات" (ha-takllyot).^(١) وهذا الدليل يستخرجه "جيرسونيدس" Gersonides^(٢) (٢) فيما بعد من تفسير "ابن رشد" لـ "ما بعد الطبيعة"^(٤) حيث يُقتبس منسوباً إلى "يحيى النحوى". وقبل "ابن رشد" - لكن بعد "سعديا" - نجد نفس الدليل أيضاً عند "ابن سوار" منسوباً إلى "يحيى النحوى".^(٥) وفى الفلسفة اليونانية يورده "سمبليخوس" Simplicius فى تعليقه على كتاب "الطبيعة" لأرسطو^(٦) وينسبه إلى "يحيى النحوى".

يتوم الدليل على مقدمات ثلاث: المقدمة الأولى هى : العالم متناهٍ فى العظم magnitude؛ والمقدمة الثانية هى: القوة الموجودة فى العالم، تلك التى تحفظ "الحافظة" (ha-shomer) عليه وجوده قوةً متناهية؛ المقدمة الثالثة هى: إن قوة متناهية كهذه لا يمكن أن تحدث وجوداً لامتناهياً. من هذه المقدمات الثلاث يستدل "سعديا"

(١) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٢٢، ص ٢٤.

(٢) جيرسونيدس: هو ليفى <لاوى> بن جرشون أو جرسون Levi Ben Gershon or Gerson الملقب بـ Gersonides. (١٢٨٨-١٣٤٤م). يهودى فرنسى، رياضى وفيلسوف دين. من أعماله الفلسفية كتاب: Milhamot Adonai (حرب الآلهة، المنشور عام ١٥٦٠)، وله شروح على "الكتاب المقدس" والتلمود. ورسالة فى علم المثلثات عام ١٣٢١. (المترجم)

(٣) Steinschneider, AL Farabi, p. 162. وانظر: Milhamot Adonai VI, 1, 3, p. 296.

(٤) انظر فيما يلى الحاشية رقم ١٥.

(٥) الترجمة الفرنسية من مخطوطة عربية، مع مقدمة أنجزها Bernhard Lewin ونُشرت بعنوان "La notion de "muḥdal" dans le Kalam et dans la philosophie," in Donum Natalicum H. S. Nyberg Oblatum (1954), p. 91 (6).

وبعد عام من هذا التاريخ نُشر "عبد الرحمن بدوي" الأصل العربى تحت عنوان "مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغداديّ ضمن كتاب "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" Neoplatonici apud Arabes, p. 246, 1, 11. (1955) ويُشار أيضاً إلى "يحيى النحوى" فى رسالة ليحيى بن عديّ، انظر: (S. Pines, A Tenth Century philosophical Correspondance", PAAJR, 115. 24 (1955).

(٦) أقتبسه "برنارد لوين" Bernhard Lewin، المصدر السابق، ص ٨٦، الحاشية رقم ٢، وانظر فيما يلى الحاشية رقم ١٥.

وجوب أن يكون للعالم "بداية" و"نهاية". وفي أثناء مناقشته، يعيد "سعديا" بطريقته ما قرره "أرسطو" في البرهنة على أن العالم متناه في العظم magnitude^(٧) وأنه يوجد فقط عالم واحد.^(٨)

وسوف يكون قد لوحظ أيضاً، أن "سعديا" يصف القوة الموجودة داخل جسم العالم والتي يُقال إنها قوة متناهية بأنها هي السبب في حفظ العالم. وعلى أية حال، فعند "أرسطو"، توصف تلك القوة المتناهية الموجودة في العالم بأنها القوة التي تُسبب حركته.^(٩) وعلى ذلك يمكن أن يُثار سؤال عن سبب هذا التغير في الاصطلاح. وإذا كان فإن القضايا الثلاث التي يبنى عليها دليل "سعديا" هي كلها كذلك من أصل أرسطو. في القضية الأولى، قام "سعديا" نفسه، كما رأينا،^(١٠) بإخراج أدلة أرسطو، التي بنى على أساسها قضيته الأولى. وبالمثل، تقوم القضية الثانية، على أساس دليل أرسطو لإثبات أنه "لا يمكن أن يكون في عظم متناه قوة "بلا نهاية"،^(١١) وتقوم قضيته الثالثة على أساس دليل أرسطو لإثبات أنه "ليس يمكن أن يتحرك شيء أصلاً عن متناه حركة بلا نهاية".^(١٢) ومع ذلك تختلف النتائج المستخلصة من هذه القضايا. فبالنسبة "لسعديا" تؤدي هذه القضايا إلى أن العالم "له بداية ونهاية". وبالنسبة "لأرسطو" تفيد هذه القضايا في البرهنة فحسب على أن هناك بالضرورة وراء القوة المتناهية الموجودة في جسم العالم قوة لا جسمانية ولا متناهية، هذه القوة اللاجسمية واللامتناهية هي التي تُسمى المحرك الأول الذي لا يتحرك وهي، في رأيه، علّة الحركة تماماً كما هي علّة وجود العالم بما هو لا متناه، أي قديم.^(١٣) وعلى ذلك فالسؤال الأساسية ليست هي

(٧) سعديا "الأمانات والاعتقادات" ص ٣٢؛ وانظر "أرسطو". De Caelo 1, 5- 7.

(٨) سعديا، المصدر السابق، ص ٢٢؛ وانظر أرسطو. De Caelo 1, 8. ويقول "سعديا" في ذلك "... فقلت فليعلّما هنا أرضين كثيرة تحيط كل سماء منها بأرضها فتكون عوالم لا نهاية لها فرايت ذلك ممكناً من جهة الجميع..." (ص ٣٢) (المترجم)

(٩) Phys. v111, 10, 662a, 13: Κινεῖν ; 622b, 4: Κινῶρει

(١٠) انظر فيما سبق العاشية رقم ٦.

(١١) Phys. v111, 10, 266a, 24- 25.

(١٢) Ibid., 12- 13.

(١٣) Ibid., v111, 9, 266a, 6- 9.

ما إذا كانت القوة المتناهية الموجودة في العالم تحدث حركة لامتناهية ووجوداً لامتناهياً للعالم، بل هي بالأحرى ما إذا كانت هناك قوة لاجسمانية لامتناهية خارج العالم، وما إذا كانت تلك القوة اللاجسمانية اللامتناهية خارج العالم يمكن أن تحدث حركة لامتناهية ووجوداً لامتناهياً للعالم. وعلى ذلك، فسوف يبدو "لسعديا" أن الاحتجاج ضد قدم العالم من مجرد كون تلك القوة الموجودة داخل العالم قوة متناهية بالضرورة إنما يقتل في مواجهة المعضلة الفعلية التي يشتمل عليها الدليل. وفضلاً عن ذلك، فيما يمكن بيانه،^(١٤) كان "سعديا" يعرف نظرية "أرسطو" في المحرك الأول الذي لا يتحرك. فلماذا لم يشير إليها إذن هنا أدنى إشارة حتى ولو لجرد رفضها؟

نجد الإجابة على السؤال الأول، فيما يمكن استدلاله من "سمبليخوس" وابن رشد باعتبارها الصياغة الأصلية التي كانت المتاحة "لسعديا" في الترجمة العربية لدليل "يحيى النحوي" «ضد قدم العالم».

فبعد أن لاحظ "سمبليخوس" أن "يحيى النحوي" استعمل برهان "أرسطو"، وهو أنه ليس لجسم متناه قوة لامتناهية، كأساس لدليل يدعم رؤية الخاص، يعيد وضع هذا الدليل على النحو الآتي: لأنه إن تكن السماء متناهية والعالم متناهياً، فليدهما إذن قوة متناهية، لكن ما له قوة متناهية فسرعان ما يعتبر موضوعاً للفساد.^(١٥)

ونقرأ في تفسير ابن رشد لـ "ما بعد الطبيعة" الدليل على النحو الآتي: "وقد شكَّ يحيى النحوي" على المشائين في هذه المسألة شكاً شديداً الاعتياص وذلك أنه قال إذا كان جسم فله قوة متناهية والسماء جسم فله قوة متناهية. وكل متناه فاسد ضرورة. فالسماء فاسدة".^(١٦)

(١٤) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٥٨.

ونحن نعرف أن "سعديا" كان على دراية بنظرية "أرسطو" في المحرك الأول، من قوله في كتاب "الأمانات والاعتقادات": "فالعمل الخالق الذي هو المحرك الأول". (ص ٥٨). (الترجم)

Simplicius in Physica v111, 10, ed. Diels, p. 1327, 11. 14- 16. (١٥)

Metaph. x11, Comm: 41 (v111, p.p. 324B); في: (١٦)

والنص العربي ص ١٦٢٨ هـ: "وقد شكَّ يحيى النحوي على المشائين في هذه المسألة شكاً شديداً الاعتياص وذلك أنه قال إذا كان كل جسم فله قوة متناهية والسماء جسم فله قوة متناهية وكل متناه فاسد ضرورة فالسماء فاسدة".

هذه هي الإجابة على السؤال الأول. وبما أن الدليل في صورته الأصلية يقوم، كما عرقه "سعديا"، على أساس تناهى القوة الموجودة في داخل العالم، وأنه حاول أن يثبت لا خلق العالم بل بالأحرى قابليته للفساد، فقد كان من الطبيعي بالنسبة له تماماً أن يصف تلك القوة بأنها هي التي "تحفظ" العالم من أن يفسد. واستخدام "سعديا" لهذا الدليل على قابلية العالم للفساد باعتباره دليلاً على خلقه يمكن تفسيره بأنه نتيجة استدلال ضمنى له استند إلى عبارة "أرسطو" القائلة "إن ما هو قابل للفساد يكون حادثاً".^(١٧) هكذا أيضاً يستدل "جيرسونيدس" Gersonides صراحة - على أساس من هذا الدليل على قابلية العالم للفساد - أن العالم حادث.^(١٨)

في إجابة على السؤال الثاني أحاول بيان أن السبب الذي جعل "سعديا" لم يهتم بتفسير "أرسطو" لقدم الحركة بنظريته في المحرك الأول الذي لا يتحرك هو أن دليل "يحيى النحوي"، الذي كان معروفاً "سعديا" في صورته الأصلية، قد احتوى على إبطال لذلك التفسير الأرسطي. هذا ما سأحاول بيانه بالسعى إلى إعادة بناء الصورة الأصلية لدليل "يحيى النحوي" على أساس من المقارنة بين إخراج "ابن رشد" له، في تفسيره لـ "ما بعد الطبيعة" وبين فقرات موازية جاءت في ثلاثة من تفاسيره الأخرى على أعمال "أرسطو".

الفقرة المقتبسة من قبل من "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد، والتي جاء فيها إن "يحيى النحوي" شك شكاً عويصاً على المشائين في مسألة اعتقادهم يقدم العالم، تتبعها فقرتان أخريان.

تتألف الفقرة الأولى من جزأين ومن حل غير حاسم للمعضلة التي أثارها "يحيى النحوي" ومن إبطال لذلك الحل. وتقرأ على هذا النحو: "فإن قيل إنما استفادت عدم الفساد من القوة الأزلية المفارقة [التي هي خارج السماء]، لزم أن يوجد شيء ممكن

De Caelo 1, 12, 28b, 2. (١٧)

Milhamot Adonai v1, 1, p. 296, 11. 1- 2. (١٨)

الفساد وهو أزلي، وهو شيء قد تبين امتناعه في آخر الأولى من السماء والعالم^(١٩). وسوف يلاحظ أن هذا الحل غير النهائي هو الذي كان "أرسطو" قد قدمه تماماً للمعضلة، أي نسبة عدم إمكانية فساد السماء إلى المحرك الأول. وفي إبطال هذا الحل غير النهائي تأتي الإشارة إلى الكتاب الأول من كتاب "السماء والعالم"، وهي إشارة إلى تلك الفقرة التي يحاول "أرسطو" فيها، على أساس رأيه في أن أي شيء ممكن يجب أن يصبح موجودا بالفعل في زمن لا نهاية له،^(٢٠) أن يُبين أن الشيء القابل للفساد لا يمكن أن يكون أزليا، أي أنه لا يمكن أن يوجد إلى زمن لا نهاية له، ولو أن شيئا قابلا للفساد يفترض وجوده بالفعل إلى ما لا نهاية، فإن مثل هذا الشيء سوف يكون في الوقت نفسه موجودا إلى ما لا نهاية وغير موجود بعد، وبذلك نتيجة مستحيلة^(٢١).

وتحتوي الفقرة الثانية على حل "ابن رشد" للمعضلة التي أثارها "يحيى النحوي" ضد المشائين. وجوهر حله الخاص هو تبينه للحل غير النهائي لتلك المعضلة وردّه لإبطال ذلك الحل، بمنازعته في أنه يجب علينا أن نُميز، تبعاً "لأرسطو"، بين حركة السماء الذي يرجع إلى المحرك الأول، وقدم وجود السماء الذي يرجع إلى طبيعتها الذاتية، لأن "أرسطو" يزعم أن السماء غير المركبة من مادة وصورة لا تحتوي في ذاتها على إمكانية الفساد^(٢٢).

(١٩) في: Metaph. x11, Comm 41 (v111, p. 324C);

والنص العربي ص١٦٢٨.

(١٩) انظر كتابي: Crescas' Critique of Aristotle, p. 249, n. 3; p. 551, m. 3.

(٢٠) De Caelo, 1, 12, 281b, 18- 25; 282a, 21- 25.

(٢١) في: Metaph. x11, Comm. 41 (v111, p. 324 CD); والنص العربي ص١٦٢٩.

وفي رد "ابن رشد" على "يحيى النحوي" يقول: "... العجيب إن قوله كل جسم له قوة متناهية هو حق، لكن القوة يقال على معان كثيرة: فمنها القوة التي في الجوهر، والتي في الاستحالة، والتي في الأين. وقد تبين أنه ليس يلفى للجرم السماوي من هذه القوى إلا القوة في المكان فقط. فإذا هذه المقدمة إنما هي عامة في كل جسم، إذا فهم من القوة القوة في الأين... فإذا الجرم السماوي ليس فيه قوة إلا القوة في الأين فقط، فإن كانت القوة التي يتحرك بها هذه الحركة السرمدية فيه فلا تخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية؛ فإن كانت فيه غير متناهية لزم أن تكون حركته في الآن، وإن كانت متناهية أمكن أن يسكن. لكن قد تبين أنه لا يسكن فليس يتحرك بقوة فيه، فهو يتحرك بقوة لا في موضوع أصلاً. (تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣ ص١٦٢٩). (المترجم)

لنقارن الآن بين فقرات "تفسير ما بعد الطبيعة" هذه والفقرات المناظرة لها في "تفسير الطبيعة" و"تفسير السماء والعالم" و"الشرح الأوسط للسماء والعالم".

فأولاً، المعضلة ذاتها التي وردت في "تفسير ما بعد الطبيعة"، منسوبة إلى "يحيى النحوي" في شكه على المشائين^(٢٢) نجد لها مثارة في هذه الشروح الثلاثة ضد "أرسطو" نفسه، دون ذكر اسمه صراحة. وهكذا، في "تفسير الطبيعة"، عند شرح "ابن رشد" لعبارة "أرسطو" وهي: "إنه لا يمكن أن تستقر قوة لا متناهية في عظم متناه" بمعنى "أن قوة كل جسم هي قوة متناهية" يقول: لنا أن نتشكك فيما إذا كانت هذه العبارة تشمل الجرم السماوي أو لا، وإن لم تكن تشمل الجرم السماوي، فسوف تكون قوة الجرم السماوي إذن متناهية، لكن كل ما له قوة متناهية «فهو» ممكن الفساد^(٢٣).

ونفس المسألة تثار ضد "أرسطو" أيضاً دون ذكر اسمه في "تفسير السماء والعالم"^(٢٤) وفي "الشرح الأوسط للسماء والعالم"^(٢٥).

وثانياً، حل هذه المعضلة ذاته الذي يُقدّم في "تفسير ما بعد الطبيعة" مؤقّتا مع عبارة "فإن قيل"^(٢٦) يرد في هذه الشروح الثلاثة منسوباً إلى "الإسكندر الأفروديسي". وعلى هذا النحو، يقول "الإسكندر" في تفسير "الطبيعة"، وفي بعض رسائله، جواباً على هذا الاعتراض: إن الجرم السماوي كان قد اكتسب قديماً من محرك اللامادي^(٢٧).

ويرد نفس الحل باسم "الإسكندر" أيضاً في تفسير "السماء والعالم"^(٢٨) De Caelo وفي "الشرح الأوسط للسماء والعالم"^(٢٩).

(٢٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٦ .

(٢٣) في: Phys. V111, Comm. 79 (1v, p. 426 Hl).

(٢٤) في: De Caelo 11, Comm. 71 (v, p. 145 IK).

(٢٥) شرح الأولي من "السماء والعالم"، Summa X, Caput 2, Pars 8 (v, p. 293 G).

(٢٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١ .

(٢٧) يقول "ابن رشد" في تفسيره الكبير لكتاب "الطبيعة" Phys. V111 (p. 426K): لكن الإسكندر الأفروديسي يقول في بعض مقالاته إن العالم اكتسب قديماً بسبب حركته التي لا توجد في المادة > وإنما بسبب محرك الأول اللامادي < . > والنص هنا مترجم عن اللاتينية < .

(٢٨) في: de Caelo 11 (p. 145K).

(٢٩) شرح الأولي من "السماء والعالم" (p. 293 Gh).

وثالثاً، نفس الدليل الذي يُستخدم في "تفسير ما بعد الطبيعة" على أنه إبطال للحلّ المؤقت للمعضلة الأصلية،^(٢٠) يُقدّم في هذه الشروح الثلاثة على أنه إبطال قام به "يحيى النحوي" للحل الذي قدّمه "الإسكندر" للمعضلة ذاتها. وعلى هذا، ففي "تفسير السماء والعالم"، وبعد إثبات حل "الإسكندر" للمعضلة الأصلية، يقول "ابن رشد": وضع "يحيى" هذه المسألة على المشأئين بطريقة لا يمكنهم الفكك منها، فقد رأى أنهم يذهبون إلى وجود قوة متناهية في الجرم السماوي، لأنه [تبعاً لما يزعمونه في حلّ المعضلة الأصلية] إن توجد قوتان: قوة متناهية [داخل جرم السماء] وقوة لامتناهية [خارج جرم السماء] فسوف يتبع ذلك أن يكون جرم السماء قابلاً للفساد بالقوة المتناهية وغير قابل للفساد بالقوة اللامتناهية [وبهذا يكون متناقضاً مع ما يناهض "أرسطو" من أجله وهو إن ما هو قابل للفساد لا يمكن أن يكون غير قابل للفساد].^(٢١)

هذا الدليل، الذي يوجد أيضاً في "تفسير الطبيعة"^(٢٢) وفي "الشرح الأوسط للسماء والعالم"،^(٢٣) يوصف بأنه إبطال "يحيى النحوي" لحلّ المعضلة الأصلية التي تُعرّى إلى "الإسكندر".

ورابعاً، على نحو ما جاء في "تفسير ما بعد الطبيعة"^(٢٤) يُقدّم "ابن رشد" في هذه الشروح الثلاثة أيضاً حلّه هو الخاص للمعضلات المثارة.^(٢٥)

وهكذا لا يُذكر اسم "يحيى النحوي" في هذه الشروح الثلاثة فيما يخصّ المعضلة الأصلية التي أثارها ضد أرسطو. لكن ترد في كل هذه الشروح الثلاثة، بعد حل

(٢٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١.

(٢١) لكن يحيى أعطى هذه المسألة للمشأئين على النحو التالي:

لا يمكن الفكك من هذا الأمر، وهم يتفقون، ثانياً، على أنه توجد في الجرم السماوي قوة متناهية، وعلى ذلك فلما كانت توجد فيه قوتان: إحداهما متناهية والأخرى لا متناهية، سوف يتبع ذلك أن تكون المتناهية قابلة للفساد وتكون اللامتناهية غير قابلة للفساد > وبذلك يقعون في التناقض <. > ترجعنا النص هنا الذي ورد في de Caelo 11 (p. 145 KL) < عن اللاتينية .

(٢٢) Phys. v111 (p. 426KL).

(٢٣) شرح الأولى من السماء والعالم (p. 293 1).

(٢٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧.

(٢٥) في: Phys. v111 (p. 426 mf.) وفي: de Caelo 11 (p. 145 Lf.)، وشرح الأولى من السماء والعالم (p. 293 ff.).

"الإسكندر" مباشرة للمعضلات المثارة ضد "أرسطو"، فقرات تربط "يحيى النحوي" بإبطال الحل الذي قدمه "الإسكندر".

على أساس هذا كله يمكننا الآن أن نعيد بناء الصورة الأصلية لدليل "يحيى النحوي". ويمكننا أن نفترض أنه ابتداءً بأن قرر من جديد معضلة قديمة شائعة ضد نظرية أرسطو في عدم قابلية العالم للفساد وذلك على أساس أن القوة الموجودة فيه التي تحفظه من الفساد قوة متناهية. والدليل يرد كذلك منسوباً إلى "الإسكندر" وإلى مشائين آخرين باعتباره حلاً للمعضلة القديمة استناداً إلى ما كان يناضل "أرسطو" من أجله وهو أن عدم قابلية العالم للفساد ترجع إلى المحرك الأول. وأخيراً انتهى الدليل بإبطال "يحيى النحوي" لحل "الإسكندر"، والذي احتج "يحيى" فيه، على أساس من مبدأ وضعه "أرسطو" نفسه، وهو أن ما هو بطبيعته قابل للفساد لا يمكن أن ينقلب بواسطة المحرك الأول إلى ما لا يفسد. وترتيباً على ذلك، فإن ما يرد في "تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة" بعد الكلمات: "وذلك أنه قال" (٢٦) ليس إثباتاً من جديد لدليل "يحيى النحوي" الخاص ضد "المشائين" بل هو بالأحرى خلاصة موجزة للمناقشة الأخيرة بأكملها للموضوعات التي ترد في المواضع الثلاثة التالية:

- ١ - البدء بعبارة: "لكل جسم قوة متناهية فقط"، (٢٧) هو إثبات من جديد لمعضلة قديمة مثارة ضد "أرسطو" نفسه؛ ٢ - والبدء بـ: "فإن قيل"، (٢٨) هو إثبات من جديد لحل "الإسكندر" للمعضلة، ٣ - والبدء بالكلمات: "لزم أن يوجد"، (٢٩) بإبطال "يحيى النحوي" لحل "الإسكندر"، (٤٠)

(٢٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم (١٦).

ibid. (٢٧)

(٢٨) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١ .

ibid. (٢٩)

(٤٠) في ضوء إعادة بناء النص في العمل المفقود "يحيى النحوي" فإن عبارة "ابن رشد في كتاب «جوهر الفلك» ، وهو أيضاً نص مفقود في العربية موجود في اللاتينية De Substantia Orbis, Caput 5 (1x, p. 11A)، التي تقرأ: لكن يدعي النحوي شك حول هذه المسألة شكاً لا يمكن تجنبه لاعتبارات كثيرة. ذلك أنه قال إذا كان العالم متناهيًا وجب أن تكون له قوة متناهية ، فيكون، إذن ، قابلاً للكون والفساد . يجب أن تؤخذ على أنها إثبات من جديد، مختصر وغير كامل للعبارة الواردة في "تفسير ما بعد الطبيعة" والمعارات الواردة أيضاً في شروح "ابن رشد" الأخرى.

إن دليل "يحيى النحوى" هذا فى صورته الأصلية على نحو ما جاء فى كتابه "ضد مذهب أرسطو فى قدم العالم"، والذي كان فى ترجمته العربية فى متناول "سعديا" هو أساس دليل سعديا هنا. فاستناداً إلى منازعة "يحيى النحوى" فى أن المحرك الأول لا يمكن أن يحيل العالم غير قابل للفساد، يبدأ "سعديا" بالتدليل على أن العالم يجب أن يكون قابلاً للفساد. واستناداً إلى عبارة "أرسطو" أيضاً، المقتبسة من قبل، وهى: إن "ما هو قابل للفساد يجب أن يكون حادثاً"، يستدل "سعديا" على ضرورة حدوث العالم. وهكذا يمكن إثبات تمام قوة الدليل، باستخدام قياسين على النحو الآتى:

أ

كل شيء ذو قوة متناهية يكون قابلاً للفساد

العالم قوته متناهية

إذن فالعالم قابل للفساد.

ب

كل شيء قابل للفساد حادث

العالم قابل للفساد

إذن فالعالم حادث

يحاول "أفلاطون"، الذى يبدأ بافتراض لا دليل عليه وهو أن العالم وُجِدَ بعد أن لم يكن موجوداً، التدليل، عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فى العالم، تلك التى وجدت كلها عن علّة من العلل دائما، على أن العالم ذاته وُجِدَ عن علّة تُسمّى الخالق *Greater*^(٢) والمتكلمون الذين يزعمون، خلافا لأفلاطون، أنهم يحاولون البرهنة عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فى العالم على أن العالم ذاته مخلوق، يحاولون فى الحقيقة، شأنهم فى ذلك شأن أفلاطون، البرهنة عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فى العالم على أن العالم ذاته له خالق، ومن هذا فحسب يستدلون، كما سنرى، أن العالم مخلوق. وعلى وجه العموم، فإن بعض الأدلة التى يفترض أنها تبرهن على خلق العالم إنما هى برهان مباشر على وجود خالق له.

هذا النمط من التدليل يورده "الشهرستاني" منسوباً إلى "أبى الحسن"، الذى يتضح تماماً أنه ليس هو مَنْ يُسمّيه: "شيخنا أبو الحسن الأشعري"^(٣) وإليه ينسب دليل اجتماع الذرّات واقتراحها، الذى يقتبسه فيما بعد. ويقترح "شراينر" *Schreiner* أن أبا الحسن هذا هو أبو الحسن الباهلى.^(٤) فى تقرير "الشهرستاني" للدليل، يبدأ "أبو الحسن" فيبيّن كيف أن حدوث الإنسان وتكوّنه من نطفة أمشاج وتقلّبه فى أطوار الخلق لا يمكن تفسيره بإرجاعه إلى الإنسان نفسه أو إلى أبويه أو إلى الطبيعة بل بالأحرى إلى صانع قديم قادر عليم، وينتهى إلى أن "ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت فى الكل فى الجسمية".^(٥) ومن هذه النتيجة، وهى أن هناك خالقاً يتوقّع منا "أبو الحسن" أن نستدلّ على أن العالم مخلوق.

(١) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٧.

(٢) Tim. 28A.

(٣) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٦.

(٤) Schreiner, Kalam, p. 51, n. 3.

(٥) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٢.

وبالمثل، يبدأ "ابن ميمون" فيبيّن كيف "زعم بعضهم" (أي بعض المتكلمين) أن بالحادث الواحد يُستدل على أن العالم محدث،^(٦) ثم يواصل، كما فعل "أبو الحسن"، بيان أن شخص زيد الذي كان نطفة، ثم تنقّل حالاً بعد حال حتى صار إلى كماله، «و» محال أن يكون هو الذي غيّر نفسه ونقلها من حال إلى حال، بل له مغيّر خارج عنه، وكذلك القياس في هذه وغيرها، ويضيف: "كذلك القياس في العالم بجملته، منتها من ذلك، مثلاً نجد في تقرير "الشهرستاني" لقول "أبي الحسن" إلى أن "أي حكم وجد لجسم ما لزم أن يُحكم به على كل جسم"،^(٧) وهو ما يمكن أن يُضاف إليه، كما عند "الشهرستاني"، أن "ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت في الكل في الجسمية". والاستدلال المباشر هو، بالطبع، أن للعالم خالقاً، وهو ما يتضمّن بطريق غير مباشر أن العالم مخلوق. هذا الدليل، فيما يلاحظ الشارح "إفودي" Efoḏi، يبرهن فحسب على أن العالم مخلوق، لكنه لا يبرهن على أنه مخلوق من عدم ex nihilo.^(٨)

لكن هناك رواية أخرى لدليل المماثلة هي التي يثبتها "ابن رشد" منسوبة كذلك إلى شيوخ الكلام، في تلك الرواية توجد محاولة للبرهنة لا على الخلق فحسب ولكن على الخلق من عدم أيضاً. والدليل الوارد في الرواية هو كما يلي: إن المتكلمين يرون من الممكن، على أية حال، أن يحدث شيء عن لا شيء، وينكرون هذا المبدأ [أي أنه يجب

(٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١ فصل ٧٤، ص ١٥٠.

(٧) المصدر السابق، نفس الموضع. ويمكن أن يتقرّر هذا الدليل من جديد إما على أنه دليل استقرائي (قياس استقرائي hekesh-ha-hippush) أو على أنه دليل تماثل (argument by analogy: hekesh-ha-Hemshel). وفي الحالة الأولى سيكون على النحو الآتي: نظراً لأن معظم الأشياء الجسمية مخلوقة. فيجب أن تكون كل الأشياء الجسمية. بما فيها العالم في مجموعه مخلوقة. وفي الحالة الأخيرة سيكون على النحو الآتي: نظراً لأن العالم في مجموعه وكل الأشياء المفردة الموجودة فيه تتشابه في كونها جسمية، فيجب أن تتشابه كذلك في كونها مخلوقة. ومن صياغة هذا الدليل هنا، عند "ابن ميمون" يتضح أنه دليل قائم على التماثل. وعلى هذا النحو يصفه كل من "شم طوب" Shem-ṭob و"إفودي" Efoḏi بأنه دليل قائم على التماثل.

(٨) انظر Efoḏi, ad loc.

أن يكون أى شيء حادثاً عن شيء^(٩). وعلة خطأهم هو ما يلاحظون على العموم من وجود أشياء كثيرة تُدرك بالنظر حادثة عن أشياء غير مدركة بالنظر، كأن تحدث النار مثلاً عن الهواء، فيتخيلون هكذا لأول وهلة أن شيئاً ما يمكن أن ينشأ عن لا شيء، لأن العوام يفهمون من معنى الوجود أنه الذى لا يدرك بالنظر^(١٠).

وهناك رواية أخرى لدليل "التماثل"، تشبه تلك التى قدّمها "ابن ميمون" كثيراً لكن مع محاولة للبرهنة على أن الخلق هو خلق من عدم، يمكن تلخيصها فى تعبير "إسحق إسرائيلي" عن اعتقاده بخلق العالم. وهو إذ يبدأ بوضع عبارة "أرسطو" تقول إن "العنصر هو الشيء الذى منه يكون الشيء حادثاً أولاً"^(١١) يحاول أن يبين من دراسة تكوين الجسم الإنسانى كيف أنه حادث عن نُطفة، ودم، ومرتين، وبلغم، وكيف أن هذه بدورها حادثة عن الطعام، وكيف أن الطعام حادث عن العناصر الأربعة الأكثر بساطة، وكيف أن العناصر الأربعة فى النهاية لم تحدث إلا بقدرة الله^(١٢). ولا يقدم "إسرائيلي" أى برهان على نتيجته هذه، وهى أن العناصر الأربعة مخلوقة من لا شيء، مع أنها نتيجة تتناقض مع رأى "أرسطو" الذى ابتدأ "إسرائيلي" منه، وإن كان الدليل الذى يتمثله متضمن فى كل ما يقوله وإن لم يُصرح به. إنه دليل "التماثل". فكل الأشياء فى العالم مخلوقة. وكل شيء هو مخلوق من شيء آخر أبسط منه. ومن ثم يجب أن

(٩) انظر Phy. 1, 7, 190b, 9- 10.

(أو كما يقول أرسطو: "من البين أن كل هذه الأكوان تنشأ من موضوعات، ترجمة إسحق بن حنين، ج ١ ص ٦١)، (الترجم)

(١٠) phys. V111, Comm. 4 (1v, p. 341E)

وفى ذلك يقول ابن رشد: "وإنما قاد إلى القول بالخلاء التوهم العارض لنا منذ الصبى، فإن ما لم يُحرك أبصارنا ولا حسنا حجمه، نتوهمه خلاءً، ولذلك ما يطلق الجمهور على هذا أنه لا شيء فيه ويشب أن تكون لفظة "فى" إنما يدل بها عند الجمهور على هذا المعنى المتوهم، ولذلك صار هذا الرأى مغلطاً جداً".

(١١) Liber de Elementis, p. 42, 11. 10- 12 Sefer ha- Yesodot, p. 5, 11. 2- 3

١٢

وانظر: Metaph. 1, 3, 983b, 8- 9:

Elementis, p. 4C, 11. 33- 36; yesodot, p. 6, 1. 1- p. 7, 1. 8. (١٢)

تكون مخلوقة من لا شيء.^(١٣) لدينا هنا أيضاً دليل على خلق العالم قائم على تماثل خلق الأشياء الفردية - وهو نفس دليل التماثل عند المتكلمين الذي أورده "ابن ميمون" لاحقاً. غير أن هناك، كما سنرى،^(١٤) دليلاً من نفس النمط، يُثبت بالمثل انخلق من لا شيء، ينسبه "ابن ميمون" إلى المتكلمين، وهو دليل قائم على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية.

(١٣) بالنسبة لهذا التأويل لدليل إسحاق إسرائيلي "قارن تأويل Neumark في 1, Geschichte, 414- 4- 7; Toledot, 11, pp. 88- 91. وانظر أيضاً بحثي بعنوان:

"The meaning of Ex. Nihilo in Isaac Israeli," J.Q. R. n.s. 50. 1- 12 (1959).

(١٤) انظر فيما يلي ص ٧٨٨ .

يُقَدِّم "الشهرستاني"، الذي يُقَسِّم أدلة المتكلمين على خلق العالم إلى تلك التي تثبت الخلق مباشرة وتلك التي تبطل القدم فحسب،^(١) دليلاً على إبطال القدم^(٢) يقوم على رأى شائع للمتكلمين وهو أن العالم مكوّن من ذرات. ينسب "الشهرستاني" هذا الدليل إلى "الأشعري" الذي يشير إليه بأنه "شيخنا أبو الحسن الأشعري".^(٣) ويصوغ "الشهرستاني" الدليل على النحو التالي: "لَوْ قَدَرْنَا قَدَمَ الجواهر «الذرات» لم يخل من أحد أمرين إما أن تكون [منذ القدم] "مجتمعة" أو "مفترقة"، أو لا مجتمعة ولا مفترقة أو مجتمعة ومفترقة معاً أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق. وبالجمله [فى عالمنا هذا، على أية حال] ليست تخلو عن اجتماع وافتراق أو جواز طريان الاجتماع [فى بعض الذرات] والافتراق [فى بعضها الآخر]، وتتبدّل أحدهما بالثاني. وهى بنواتها لا تجتمع ولا تفترق، لأن حكم الذات لا يتبدّل، وهى قد تَبَدَّلَتْ [بالملاحظة الشائعة]. فإذا لابد من جامع فارق [بواسطة حدثت عملية الاجتماع والافتراق فى عالمنا هذا]. فيترتب على هذه الأصول أن [العالم، المكوّن من ذرات فى عملية الاجتماع والافتراق والذي لم يوجد قبل حدوث تلك العملية، هو عالم مخلوق لأن] ما "لا يسبق الحوادث فهو حادث".^(٤)

وإنّ، فإنّ فحوى الدليل هو: مع وجود ذرات قديمة غير قادرة بطبيعتها على أن تقوم بعملية الاجتماع والافتراق الملحوظة فى العالم فإنّه ينتج عن ذلك بالضرورة وجود خالق أحدث هذه العملية، ومن ثمّ فإنّ العالم، الذى توجد فيه هذه العملية عالمٌ مخلوق. على هذا النحو يُبرهن الدليل فحسب على أن عالمنا هذا عالم مخلوق؛ ولا يبرهن على

(١) الشهرستاني: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

أن الجواهر «الذرات» التي حدث عنها هي أيضاً مخلوقة. ويصف "الشهرستاني" نفسه هذا الدليل بأنه يقصد إلى إبطال إقدم العالم^(٥) ولا يهدف إلى إبطال قدم الجواهر «الذرات» التي يُفترض، كما رأينا، أن يبدأ به الدليل. وفي خاتمة الدليل يقول "الشهرستاني"، بالمثل: "لا بد من جامع فرقي، وهو ما يتضمن وجود ذرات تجتمع وتفترق".

ونفس الدليل كما صاغه "ابن ميمون" يقرأ على النحو التالي: "قالوا جواهر العالم [كما هي موجودة الآن] لا تنفك بوجه عن أن تكون مجتمعة أو مفترقة وقد تجتمع منها جواهر تارة وتفترق أخرى. وبين واضح أن باعتبار ذاتها لا يلزمها اجتماع فقط ولا افتراق فقط، لأن لو كانت ذاتها وطبيعتها تقتضي أن تكون مفترقة فقط لما اجتمعت أبداً، وكذلك لو كانت ذاتها وطبيعتها تقتضي أن تكون مجتمعة فقط لما افتترقت أبداً، فإذا لا الافتراق أولى بها من الاجتماع ولا الاجتماع أولى بها من الافتراق، فكونها [في عالمنا] بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبعضها تتبدل عليه الحالات، تارة يجتمع وتارة يفترق دليل على كونها، أعني هذه الجواهر مفترقة لمن يجمع المجتمع منها ولن يفرق المفترق منها [حتى إنه بعملية الاجتماع والافتراق هذه وجد العالم بعد أن لم يكن موجوداً]. فهذا، قالوا: دليل على كون العالم محدثاً، فقد بان لك أن صاحب هذا الطريق [أي الدليل] استعمل المقدمة الأولى من مقدماتهم [أي المتكلمين]، وكل ما يلزم عنها"^(٦).

في هذه الصياغة للدليل يُفترض، أيضاً، أن الاجتماع والافتراق الذي ظهر العالم إلى الوجود بسببه والذي أمكن حدوثه في الذرات قديماً مع الله، الجامع والفارق. وهكذا يثبت الدليل الخلق فحسب، لا الخلق من عدم *ex nihilo* - وإشارة - فيما هو واضح - إلى هذا النطاق المحدود للدليل أضاف "ابن ميمون" عبارة "هم يقولون"، وذلك في تقريره للنتيجة التي انتهى المتكلمون إليها وهي أن العالم مخلوق. ومن الواضح كذلك

(٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٤، ص ١٥٩.

أنه بسبب هذا النطاق المحدود للدليل نجد "إفودي" Efodi يقول في تعليقه على تفسير "ابن ميمون" لنتيجة الدليل: إن "ابن ميمون" يريد، على ذلك، أن يقول إن هذا الدليل، مع أنه قام على مقدمات المتكلمين فإنه يمكن أن يعزز افتراض وجود مادة قديمة سابقة على الوجود".^(٧)

وهناك دليل مماثل يُعزى إلى الأشعري (+٩٢٥م) يستخدمه معاصره اليهودي "سعديا" (+٩٤٢م)، الذي يصفه بأنه مشفق من "جمع" (Kibbus) "الأجزاء" ha-halakim... رأيت أن الأجسام مؤلفة (halakim mehubarim).^(٨) ويبدو هنا، أيضاً، بالنسبة للتعبيرات العربية، "جمع الأجزاء" <الجواهر> و"تأليف الأجزاء" <الجواهر> أنها تعنى جمع وتأليف "الذرات".^(٩) وهكذا سيبدو الدليل قائماً على تصور للذرات شأنه شأن الدليل الذي اقتبسه "الشهرستاني" ونسبه إلى "الأشعري". ومهما يكن الأمر، فإن تصوير "سعديا" للفظ "الأجزاء" بمثال الأجزاء التي تُكوّن أجسام الحيوانات والنباتات ويمثل التراب والحجارة والرمل المكوّنة للأرض وطبقات الأجرام السماوية المرصعة بالنجوم والتي تُكوّن السماء.^(١٠) إنما يبيّن بوضوح تماماً أنه لا يعنى بلفظ "الأجزاء" "الذرات" وإلى جانب ذلك، فإنه، بدون أن يكون هو نفسه معتقداً بوجود الذرات^(١١)، لم يكن يستخدم دليلاً مستندا إلى الذرات لتدعيم اعتقاده بالخلق. ويمكن أيضاً بيان أن الدليل ما هو إلا إعادة تقرير دليل قديم هو دليل "النظام" design في ألفاظ جديدة، "فسعديا" يضيف قائلاً "إنه بملاحظة اجتماع الأجزاء في تكوين أجسام الحيوانات والنباتات انكشفت فيها "أمارات صنعة الصانع، بالإضافة إلى الخلق".^(١٢) وهناك دليل

(٧) انظر Efodi, ad loc.

(٨) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٢٤.

(٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٤ ص ١٣٥.

(١٠) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٢٤.

(١١) المصدر السابق، ص ٦٢.

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

مماثل لدليل النظام يجده "سعديا" في تكوين الأرض ويجده أكثر في تكوين السماء. وفي الدليل المطابق، المذكور في تعليقه على "سفر الخليقة" *Sefer yesirah*، يقول بالمثل: "أما فيما يتعلق بالدليل المرئي للصنعة المحكمة في العالم، ما عليك إلا أن تنتظر إلى النجوم وترى كيف صنعت كل واحدة منها متميزة عن غيرها لكي تصل إلى استنتاج وجود صانع ماهر نشرها قصداً وفق تدبير معين، جاعلاً بعضها كبيراً وبعضها صغيراً وجاعلاً أيضاً بعضها أكثر ضياءً وبعضها أقل ضياءً وجاعلاً بعضها في السماوات العلوى وبعضها في السماء الدنيا وبعضها أسرع حركة وبعضها أبطأ". (١٣)

هذا الدليل مماثل أيضاً لدليل "الأشعري" في منهجه الاستدلالي وفي صياغة نتائجه على السواء. وكلا الدليلين، على الرغم من اختلافهما في المقصود من معنى "أجزاء العالم"، قد استدلا على حدوثه من اجتماع أجزائه. وعلى الرغم من أن كليهما يبدأ بالبرهنة على حدوث العالم فإنهما ينتهيان إلى إثبات وجود خالق، مما يعنى البرهنة ضمناً على خلق العالم. والدليلان، كلاهما، كما أشار واضعهما، على ما بينهما من اختلاف، يبرهنان على أن العالم مخلوق فحسب، لكن لا يبرهنان على أنه مخلوق "من عدم" *ex nihilo*.

هناك دليل على خلق العالم مثل دليل "سعديا" هذا تشتمل عليه المقدمة الثالثة من المقدمات الثلاث التي يثبت بها "بحايا" *Bahya* وجود الله. والمقدمة، كما صاغها، تُقرأ على النحو التالي: "كل شيء مؤلف" (*mehubbar*) هو مُركَّب (*murkab*) بلا ريب من أكثر من شيء واحد، والأشياء التي تركَّب منها هي بالطبع سابقة عليه". (١٤) وهو ما يستدل منه وجود الله بما هو مؤلف الأشياء المركبة التي تركَّب منها العالم وبالتالي منها خلق. ثم اتسعت هذه المقدمة فيما بعد لتصبح دليلاً مماثلاً لذلك الذي استخدمه "سعديا". وهو يبدأ بالقول: "إن ما منه يكون كل شيء "مركَّباً" (*murkab*) ليس الذرات

(١٣) سعديا: "تفسير كتاب المبادئ"، ص ٢٣، ٥٢ - ٥٤.

(١٤) Hobot 1, 5, p. 45, 11. 8-9.

بل بالأحرى "العناصر الأربعة"،^(١٥) التي يتركّب كل عنصر منها من "مادة وصورة".^(١٦) ومن المشوّق أن نلاحظ أنه بعد ذكر "المادة والصورة" يضيف مباشرة قوله: "وهما الجوهر والعرض" كما لو كان يعني بذلك أن التركيب النهائي للأشياء ليس هو ما يسميه "علم الكلام" جوهرًا وعرضًا، أي "ذرة وعرضًا"، لكنه بالأحرى ما يسميه الفلاسفة "جوهرًا وعرضًا"، أي "مادة وصورة". ثم يوضح، ما أن يستأنف قوله إن الدليل هو دليل النظام design، لأنه، وهو يبدأ بالعبارة الرئيسية التي يقول فيها: "إننا ندرك بحواسنا وبعقلنا أن العالم مثله مثل بيت بُني وأُنشئ بكل ما يلزمه من أثاث"^(١٧)، ويستمر فيصف بتفصيل شديد دليل النظام والقصد في مختلف مجالات الطبيعة.^(١٨) ويضيف "بحايا" أيضًا، وهو في ذلك على وعي، مثل "سعديا"، بأن دليله يبرهن فقط على الخلق ولا يبرهن على الخلق من عدم ex nihilo، برهانا آخر على أن الخلق كان خلقًا "من عدم". ex nihilo. ولكن هنا، على خلاف سعديا الذي يقوم برهانه الآخر على الخلق من عدم ex nihilo على أدلة عقلية، فإن البرهان الآخر لـ "بحايا" هنا يقوم على آيتين من "الكتاب المقدس" (سفر أشعيا، الإصحاح الرابع والأربعون: ٢٤: سفر أيوب، الإصحاح السادس والعشرون: ٧).^(١٩) هذا البرهان "النصي" Scriptural >النقلی< على الخلق من عدم ex nihilo هو الذي كان يتمثله "بحايا" في بديهة مناقشته للمقدمات التي كان عليه أن يبرهن بها على وجود الله، وذلك في إشارته إلى أن عليه أن يبرهن بموجبهما على أن "هذا العالم له خالق خلقه من "العدم" ex nihilo.^(٢٠)

(١٥) Ibid., 1, 6, p. 47, 1. 1.

(١٦) Ibid., 1. 14.

(١٧) Ibid., p. 45, 1. 19- p. 46, 1. 1.

(١٨) Ibid., p. 46, 1. 1- p. 47, 1. 5.

(١٩) Ibid., p. 48, 11. 9- 13. والإشارة هنا هي إلى ما جاء في "سفر أشعيا"، الإصحاح الرابع والأربعين

آية ٢٤ "أنا الرب صانع كل شيء ناشر السموات وحدي باسط الأرض من معي، وإلى ما جاء في "سفر أيوب، الإصحاح السادس والعشرين الآية السابعة: "يعد الشمال على الخلاء ويعلّق الأرض على لا شيء. يُمِرُّ المياه في سحبه فلا يَمُرُّقُ الغيم تحتها". (المترجم)

(٢٠) Ibid., 1. 5 p. 43, 1. 8.

لدينا هنا، إذن، نفس الدليل عند اثنين متعاصرين هما: "الأشعري" و"سعديا"، وكل منهما يستخدمه بما يتفق مع رأيه الخاص في مسألة وجود الذرات. وقد يتشكك المرء بطبيعة الحال في وجود علاقة ما بين هاتين الصورتين للدليل، لكن ما هي تلك العلاقة؟ من الواضح تماماً أنه لم يكن ممكناً لدليل "الأشعري" أن يكون تعديلاً لدليل "سعديا"، لأن كتاب "سعديا" الذي يحتسب على ذلك الدليل قد كُتب في بغداد سنة ٩٢٢م، قبل وفاة "الأشعري" في تلك المدينة بعامين. وفيما يتعلق بكون دليل "سعديا" تعديلاً لدليل "الأشعري"، فعلى حين أن ذلك غير مستحيل إلا أن السؤال القائم هنا هو ما إذا كان بوسعنا أن نجد نوعاً ما من الصلة العلمية بينهما؟ وللإجابة على هذا السؤال، يمكن بيان أن الأدلة التي استخدمها "الأشعري" و"سعديا" للبرهنة على وجود خالق ومن ثم للبرهنة أيضاً على أن العالم مخلوق إنما تستند إلى ثلاثة أدلة استخدمها "أبو قرّة" من قبل للبرهنة على وجود الخالق.

وإنّ يبدأ، في تلك الأدلة، ببيان كيف أن مختلف ما يوجد من أشياء على الأرض وفي البحر "جمع" كله و"ركّب" من العناصر الأربعة،^(٢١) يقول "أبو قرّة" إنه فيما يتعلق بما هو مركّب، فإن الأجزاء تكون أسبق منه بالطبع وغالباً ما تكون أسبق منه كذلك أيضاً في الزمان.^(٢٢) ثم يستمر فيبيّن، بدليلين، كيف أن هذه العناصر الأربعة، وقبل أن تتركّب في الأجسام المختلفة، كانت متحركة بطبيعتها في اتجاهات مختلفة متعارضة وكانت تمتلك كفاءات مختلفة متعارضة، على حين أنه في الأجسام المركبة منها تكون هذه الحركات المتعارضة والكفاءات المتعارضة كلها متعادلة. وبما أنه لم يكن ممكناً أن ينتج هذا التعادل neutralization عن طبيعتها، فإنه يخلص إلى أنه ناتج عن أثر "القوى"، الذي لا يمكن وصف قوته،^(٢٣) والذي هو "الضابط لكل".^(٢٤) وعلى ذلك يضيف دليلاً ثالثاً يقرأ على هذا النحو: "وفضلاً عن ذلك، فمما نراه من قوة هذا القوى

(٢١) أبو قرّة: "في وجود الخالق"، ص ٦٧٢.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٦٧٢ - ٦٧٣.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٦٧٢.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٦٧٢.

وكيف أنه "جمع" من هذه "الأجزاء" <العناصر> الأربعة و"ركب" على الأرض ذلك الذي لا يُعد ولا يُحصى من الأنواع الكثيرة من الأشجار والنباتات والجبال والمعادن والطيور والزواحف التي تدب على الأرض وفي البحار، نعرف أنه حكيم وأن حكمته، كقوته، لا يمكن تقديرها".^(٢٥) وعلينا ملاحظة أن هذه الأدلة الثلاثة، هي مثل دليل "الشعري" ودليل "سعديا" إنما تبرهن فحسب على خلق العالم من شيء، وفي هذه الحالة فإن هذا الشيء هو العناصر الأربعة، لكنها لا تبرهن على أن هذه العناصر ذاتها مخلوقة. ووعي "أبي قرة" بنطاق هذه الأدلة المحدود يظهر لنا من أنه أورد عقبا مباشرة دليلاً جديداً ليبين أن خلق العالم كان خلقاً "من عدم" ex nihilo.^(٢٦)

إذن، فبالأدلة الثلاثة هنا عند "أبي قرة" تشكّل دليلاً واحداً على وجود "الله" على أساس جمع وتركيب العناصر الأربعة التي يُشار إليها على أنها "أجزاء"؛ ويوصف الله، الذي يُبرهن على وجوده بهذه الأدلة، بأنه "الذي جمع وركب" هذه "الأجزاء" في مختلف الأجسام في كل أرجاء العالم. وسوف يلاحظ أن هذا هو الدليل الذي استخدمه "سعديا"، اللهم إلا فيما عدا خاتمته الإضافية وهي: إن البرهان على وجود الله بما هو "جامع" <للأجزاء> برهان على حدوث العالم. وسوف يلاحظ كذلك أن دليل "أبي قرة" هذا مماثل للدليل الذي نُسب إلى "الشعري" فيما بعد، اللهم فيما عدا اعتبار "الشعري" أن "الأجزاء" تعني الذرات وكذلك أيضاً خاتمته الإضافية وهي: إن البرهان على وجود الله بما هو "جامع" و"مُفرّق" برهان على حدوث العالم.

(٢٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٦٤.

٤ - دليل حدوث الأعراض المكوّنة لأجزاء العالم

هناك دليل على حدوث العالم يقوم على أساس أن أعراض أجزائه المكوّنة التي توصف إما بأنها ذرات أو أجسام ينسبها "ابن رشد" إلى الأشاعرة،^(١) الذين يقصد بهم، كما سنرى،^(٢) "الجويني" (١٠٦٥م) وأتباعه. ومهما يكن الأمر، فإن "الباقلائي" الأشعري (١٠١٣م) قد استخدم هذا الدليل قبل "الجويني". ويتكون الدليل، كما عرضه "الباقلائي" من عدد من المقدمات على التوالي، كل منها مؤسّسة على برهان. ويبدأ، هكذا، بالمقدمة القائلة: إن "جميع العالم العلوي والسفلي "لا يخرج" عن هذين الجنسين، أعني الجواهر «الذرات» والأعراض".^(٣) ثم يشرع في إثبات حدوث العالم بإثبات المقدمات الثلاث التالية: ١ - إن الأعراض توجد،^(٤) أي توجد في الذرات وفي الأجسام على السواء،^(٥) و ٢ - إن "الأعراض حوادث"،^(٦) أي أن لها بداية ونهاية، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون: و ٣ - والأجسام حادثه، والدليل على حدوثها "أنها لم تسبق الحوادث [أي الأعراض الحالّة فيها] ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث محدثٌ كهو".^(٧) ويجب ملاحظة أنه، على الرغم من أنه استطاع في مقدمتيه الأوليين أن يثبت حدوث الذرات كما استطاع أن يثبت حدوث الأجسام أيضا فلا يزال البرهان على حدوث الأجسام هو الأساس الذي يقيم عليه دليله على حدوث العالم.

(١) انظر فيما يلي الحاشية رقم ٢٩.

(٢) انظر فيما يلي ص ٥٢٥ .

(٣) الباقلائي: "التمهيد"، ص ٢٢.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) المصدر السابق، ص ١٧-١٨.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٢.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٢-٢٣.

وفيما بعد، يورد "ابن سوار" المسيحي (المولود سنة ٩٢٤م) ومعاصر "الباقلائي"، هذا الدليل مجدداً على نحو مُفصلٍ وينسبُهُ إلى المتكلمين عموماً. ويُقرأ الدليل كما أورده "ابن سوار" على النحو التالي: "الجسم" لا ينفك من "الحوادث" [وهو يفسرها فيما بعد بمعنى الأعراض] و"لا يتقدمها". وكل ما لا ينفك من الحوادث [أى الأعراض] ولم يتقدمها فهو محدثٌ. فالجسم إذن مُحَدَّث. هذا هو قياسهم إذا نُظِمَ النظم الصناعي [أى المنطقي]".^(٨) ثم يضيف "ابن سوار" قائلاً: فينبغي أولاً أن ننظر في المعنى الدقيق لكل اصطلاح من الاصطلاحات التى يتضمنها هذا الدليل، وعلى ذلك يشرح معنى الألفاظ: "جسم" و"حوادث" و"لا ينفك" و"لا يتقدم" ومحدث".^(٩) ويجب ملاحظة، أن كون "ابن سوار" قد رأى من الضروري أن يشرح الألفاظ المستخدمة فى الدليل يبين أنه فى عرضه للدليل استخدم نفس الألفاظ تماماً التى استخدمها أولئك المتكلمون الذين يُنسب الدليل إليهم، والتغيير الوحيد الذى فعله هو أنه ردَّ الدليل إلى قياس. كما أن الألفاظ التى استخدمها ليست هى نفس الألفاظ التى استخدمها "الباقلائي".^(١٠) وعلى ذلك يمكن أن نستنتج أن المتكلمين الذين يعزو "ابن سوار" إليهم هذا الدليل هم أناس آخرون، أسبق أيضاً من معاصره الباقلائي وأتباعه. وإذن، فعلى افتراض أن "الباقلائي"، أيضاً، يعرض دليله بنفس الألفاظ التى استخدمها آخرون سبقوه، فإنه يمكننا فضلاً عن ذلك أن نستنتج أن الآخرين الذى يعرض الباقلائي لدليلهم ليسوا هم نفس المتكلمين الذين يعزو "ابن سوار" إليهم الدليل. وبما أن الألفاظ التى استخدمها "ابن سوار" هى دليله هى نفسها تلك الألفاظ التى استخدمها المتكلمون الذين يُنسب الدليل إليهم، فمن الواضح تماماً، إذن، أنهم قصدوا بلفظ "الجسم" الإشارة إلى جسم تصوره مركباً من ذرات. ولا يوجد أى ذكر للذرات سواء فى صيغة

(٨) ابن سوار (مذكور فيما سبق ص ٥١٢ الماشية رقم ٤، ص ٢٤٣، (١١-٨٨).

(٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٠) يستخدم "ابن سوار" الألفاظ: (١) "لا ينفك"، (٢) "حوادث" (ويفسرها فيما بعد بمعنى "أعراض")؛

(٣) "يتقدم" (يشرحها فيما بعد على أنها تعنى "لا حالى" ولا يسبق، على حين أن "الباقلائي" يستخدم

الألفاظ (١) "لا يخرج"، (٢) "الأعراض الحادثة"، (٣) "لا يسبق".

الدليل القياسية أو فيما أورده "ابن سوار" بعد ذلك في فقرة شارحة له. وفي تلك الفقرة الشارحة يجب أن نلاحظ الخاصية التالية: "على حين أنه يقول في تفسيره للألفاظ "حوادث" و"لا ينفك" و"لا يتقدم" و"حادث" إنها تتفق مع ما يعنيه المتكلمون منها فإنه يقول ببساطة في تفسيره للفظ "الجسم" إنه: "هو الطويل العريض العميق".^(١١) والآن يتضح تماما السبب الذي دفعه إلى عدم تفسير الجسم وفقا لما كان يقصد المتكلمون إليه. فلم يكن هناك تفسير واحد للجسم شائع بين المتكلمين، وفي الحقيقة ينسب "الأشعري" إليهم اثني عشر تفسيراً له،^(١٢) يقدم "ابن سوار" هنا تفسيراً واحداً منها هو تفسير "معمّر".^(١٣) وإن فالسبب الذي جعله أيضا يختار هذا التفسير بعينه واضح تماماً؛ فقد كان هذا هو التفسير المستخدم عند الفلاسفة الذين لم يأخذوا بالمذهب الذري على وجه العموم.^(١٤) ومن كل هذا يمكن أن نفهم أنه، على حين اقتبس "ابن سوار" هذا الدليل من المتكلمين، وعلى حين أنه عرف أيضا أنهم كانوا يستخدمون لفظ "الجسم" الوارد فيه بمعنى أنه مركب من ذرات، فإنه عَرَفَ أيضا أن الدليل يمكن استخدامه، أو عرف أنه استخدم فعلا، عند أولئك الذين لم يعتقدوا بأن الجسم مكون من ذرات، كذلك.

إبطال "ابن سوار" للدليل عبر انتقادات ثلاثة، وسوف يثبت أن الأول والثالث منهما، كما سنرى، دالة في دراسة الخلفية التاريخية لهذا الدليل والدليل التالي على وجه الخصوص. ففي انتقاده الأول، بعد أن شرح مقدمة المتكلمين وهي أن "الجسم لا ينفك عن الحوادث" بمعنى أنه يوجد في "كل جسم" تعاقب للحركة والسكون، يقول: "فإن خصومهم لا يُسلمون لهم أن كل جسم لابد من أن تتعاقب عليه الحركة والسكون فإن السماء عندهم متحركة [على الدوام]، لم تكن غير متحركة ثم صارت متحركة".^(١٥)

(١١) ابن سوار، ص ٢٤٢ (٢. ص ٨٨).

(١٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠١.

(١٣) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

(١٤) Aëtius, De Placitis 1, 12, p. 310. (النص العربي، ص ١١٦).

(١٥) ابن سوار، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ (٢. ص ٨٨ - ٨٩).

والانتقاد الثالث نقرأه فيما يلي: وأيضاً، فإنه لو سلّم لهم أن الجسم لا ينفك من الأعراض وسلّم لهم أن كل واحد من الأعراض المتعاقبة عليه مُحَدَّث، لم يلزم أن يكون الجسم مُحَدَّثاً لأنه لا يجوز أن يتعاقب عليه ذلك دائماً باللزوم من غير إخلال فلا يكون مُحَدَّثاً.^(١٦) ويجب ملاحظة أن الأول من هذين الانتقادين يقوم على إبطال الدليل قَدِّمه "أرسطو"^(١٧)، لاعتراضه غير الحاسم على قدم العالم^(١٨) والانتقاد الثالث يقوم على تفسير "أرسطو" لكيفية إمكان تعاقب لا نهاية له.^(١٩)

المؤلف التالي الذي يظهر فيه هذا الدليل هو كتاب "الإرشاد" للجويني. وهو مسبوق هناك بالعبارة التمهيدية التي تبين تبعاً "لأولئك الموحِّدين" [الذين يسلمون بوحداية الله]،^(٢٠) أن الموحِّدين [تواضاً] على القول إن "العالم جواهر <أى: ذرات> وأعراض"^(٢١) وأنه عندما تتألف ذرتان فإنهما تكونان جسماً.^(٢٢) ثم يُساق الدليل على النحو التالي: "حدث الجواهر يبنى على أصول منهما: [أولاً]: إثبات الأعراض، و[ثانياً] منها إثبات حدوثها؛ و[ثالثاً] منها: إثبات تعرّي الجواهر عن الأعراض، و[رابعاً] منها: إثبات استحالة حوادث لا أول لها. فإذا ثبتت هذه الأصول ترتّب عليها أن الجواهر <أى الذرات> لا تسبق الحوادث <أى الأعراض الحادثة> وما لا يسبق الحادث حادث."^(٢٣)

(١٦) المصدر السابق، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ (٩٠:٥)

(١٧) Phys. v111, 2, 252b, 28- 253a, 2.

(١٨) Ibid., 252b, 9- 12

(١٩) Ibid., 111, 6. (وفي ذلك يقول أرسطو: "وليس مانع يمنع من أن تكون حركة ما واحدة بعينها من قبل أنها متصلة أزلياً". الطبيعة، ترجمة، حنين بن إسحق، ج٢ ص ٨١٩) (المترجم)

(٢٠) لفظ "الموحِّدين" هنا يشير إلى المسلمين عموماً ولا يشير إلى المعتزلة فقط الذين كانوا يُعرفون على وجه الخصوص بلزهم "أصحاب التوحيد". وكذلك فإن اللفظ العبري: (ha-meyahadim)، بمعنى الموحِّدين يستخدمه "سعديا" (في الأمانات والاعتقادات، ص ٨٢) وآبن ميون (في: دلالة الحائرين، ج١ فصل ٧٥ ص ١٥٧) للدلالة على اليهود عموماً.

(٢١) الجويني: "الإرشاد"، ص ١٠.

(٢٢) المصدر السابق، نفس الموضع. (وفي ذلك يقول الجويني: والجسم في اصطلاح الموحِّدين المتألف فإذا تألف جوهران كان جسماً إذ كل واحد مؤلف مع الثاني.) (المترجم)

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

يتبع هذا برهان خاص لكل أصل من الأصول الأربعة من كل هذا فمن المتوقع أن نستخلص النتيجة التي تقول، طالما أن الأجزاء المكوّنة للعالم «الذرات»، حادثة، فالعالم في جملة حادث، على أساس ما هو واضح بذاته من أن الكل لا يسبق الأجزاء التي يتألف منها.

وعلى أية حال فيجب ملاحظة أن البرهان المباشر على حدوث العالم يصدر عن الأصول الثلاثة الأولى وأن الأصل الرابع ليس قسماً متكاملاً منه. وكما قررّ "الجويني" نفسه صراحة في برهانه، فإن القصد منه فحسب هو إبطال رأي معارض لذلك الرأي المؤسس قبلاً على الأصول الثلاثة الأولى. وفي ذلك يقول: "والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها. والاعتناء بهذا الركن حتمٌ، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب "الملّحدة". فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله وكل ولد مسبوق بوالده، وكل زرع مسبوق ببذره وكل بيضة مسبقة بدجاجة".^(٢٤) وفيما هو واضح، الإشارة هنا هي إلى رأي "أرسطو" في إمكانية التعاقب بلا نهاية، وهو الذي يستخدمه "ابن سوار"، كما رأينا، لإبطال هذا الدليل على الصدوث. وعلى هذا يأتي إبطال "الجويني" لرأي "أرسطو" هذا.^(٢٥)

هناك صياغة أخرى للدليل في كتاب "المارودي" (+٨٥-١٠م)، المعاصر "للجويني". وتقرأ هذه الصياغة على النحو التالي: "العالم مؤلف من الجواهر <أي: الذرات> ولا أجسام؛ التي لا تنفك عن الحوادث كالاقتصاد والافتراق والحركة والسكون... والذي لا ينفك عن الحوادث لا يسبقها".^(٢٦)

(٢٤) المصدر السابق، ص ١٤-١٥.

(٢٥) المصدر السابق، ص ١٥.

(٢٦) النص مقتبس من مخطوط لمارودي بعنوان أعمال النبوة، مقتبسه Schreiner، في: "Studien über Jeschua ben Jehuda", p.31, n.2. وانظر النص المطبوع للمارودي، القاهرة ١٢٢٠هـ/ ١٩١١م، ص ٦، ٧.

والدليل الذي يستند، فيما هو واضح، على صيغة مماثلة لتلك التي استخدمها "الماوردي" هو دليل معاصره "يوسف البصير"، الذي تابع المتكلمين، كما رأينا،^(٢٧) في تأكيد وجود الذرات. يُقدّم "البصير" الدليل في صورة براهين تُثبت المقدمات الأربع، وتقرأ عناوينها على النحو التالي: "برهان المقدمة الأولى، أي إثبات وجود الأعراض مثل الاجتماع والافتراق" [والحركة والسكون].^(٢٨) و"برهان المقدمة الثانية، حدوث الاجتماع والافتراق".^(٢٩) و"برهان المقدمة الثالثة، أي أن الجسم ليس يخلو من اجتماع وافتراق".^(٣٠) و"برهان المقدمة الرابعة، أي أن الجسم الذي لا يخلو مما هو حادث هو حادث مثله".^(٣١)

وَلَمْ يَجْشُو بَن جودا "Jeshua ben Judah"، تلميذ "يوسف البصير"، خمسة أدلة على الحدوث، للدليل الأول منها نفس البناء المنطقي لدليل معلمه، ويُقرأ على النحو التالي: "نحن نعرف من قبل كقاعدة عامة أن ما لا يمكن أن ينفك (yigga'el) عن شيء حادث فهو حادث مثله. وعلى ذلك فلو صحَّ أن جسماً لا يخلو من شيء حادث، فيلزم على ذلك بالضرورة أن يكون هو نفسه حادثاً".^(٣٢) ويعد ذلك يورد براهين مطوّلة على المقدمتين الأوليين اللتين يحتويهما الدليل.

ويعيد "الشهرستاني" طرح هذا الدليل، استناداً إلى رواية له مثل تلك التي وجدناها عند "الجويني"، لكنها، فيما هو واضح تماماً، لا تستند مباشرة إلى "الجويني" الذي يستمد منه "الشهرستاني" فيما بعد دليلاً آخر منسوباً إليه. وهو يعزوه إلى المتكلمين ببساطة ويصفه بأنه ينتمي إلى ذلك النمط من أدلة المتكلمين التي تُثبت

(٢٧) انظر فيما سبق، ص ١٥٢ .

(٢٨) Ne'imot, p. 46. والنص العربي ص ١ أ.

(٢٩) Ibid., p. 56. والنص العربي ص ٣ ب.

(٣٠) Ibid., p. 6b. النص العربي، ص ٨ أ.

(٣١) Ibid., p. 8a. النص العربي ص ٨ ب.

(٣٢) Schreiner's studien über Jeshua ben Jehuda," p. 29f., German. النص العبري في translation, p. 31f.

الحدث مباشرة، على النقيض من نمط آخر من أدلتهم يُبطل القِدَم فحسب. والدليل على نحو ما صاغه "الشهرستاني" يُقرأ على النحو التالي: "سَلَكَ عامتهم [يقصد المتكلمين] طريق الإثبات بإعراض أولا وإثبات حدثها ثانيا وبيان استحالة خُلُق الأعراض عنها ثالثا وبيان استحالة حوادث لا أول لها رابعا. ويتربُّب على هذه الأصول أن ما لا يسبقه الحوادث فهو حادث". (٢٣)

وسوف يُلاحظ أنه، على الرغم من أن "الشهرستاني" يصف هذا الدليل بأنه دليل استخدمه المتكلمون بما هو برهان مباشر على الحدث، إنما يورد المقدمة الرابعة "للجويني"، والتي تهدف فحسب، تبعا "للجويني" نفسه، إلى إبطال القِدَم بإبطال إمكانية التعاقب بلا نهاية. (٢٤)

وعند "يهودا اللاوي" فهذا الدليل هو الثاني بين دليلين وصفهما بأتهمهما "تقرير موجز للأراء المعتمدة راسخة بجلاء عند أولئك المعنيين بأصول الأديان، والذين يسميهم القرأعن بشيوخ الكلام". (٢٥) والدليل كما صاغه يُقرأ كما يلي: العالم حادث، لأنه جسم والجسم ليس من الحركة والسكون، وكلاهما عرضان يحدثان على التعاقب، لكن ما يحدث لجرم العالم [عقب شيء سبقه] فيجب أن يكون حادثا [وكذلك أيضا] ما يسبقه حادثا، لأنه لو كان قديما [فلن يكون له بداية ومن ثم] لما كَفَّ عن الوجود. (٢٦) [وهكذا لن يحدث شيء بعقبه، وهو ما يتناقض مع وقائع الملاحظة]. وعلى ذلك، فكلامهما [أي اللاحق والسابق] حادثان. لكن ما لا ينفك عن الأعراض الحادثة على التعاقب فهو حادث، ولا يسبق أعراضه المتعاقبة عليه، وهذه الأعراض حادثة. (٢٧)

(٢٣) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١١.

(٢٤) أنظر فيما سبق ص ٣٦٦ .

(٢٥) Cuzan v 15.

(٢٦) يمسك هذا عبارة "أرسطو" في De Caelo 1, 12, 282b, 31 التي يقول فيها: "لو كان غير حادث فمن المفترض أن لا يفتي".

(٢٧) Cuzari V, 18[2], p.332, 1. 28- p. 334, 1. 4; p. 333, 11. 19- 24.

فيما يتعلّق بإعادة طرح هذا الدليل يجب ملاحظة أمرين: فلوّلا، أن يُعزى الدليل إلى "شيوخ الكلام" إنّما هو دلالة على أن لفظ "الجسم" المستخدم فيه يُفهم بمعنى المركّب من ذرات. وثانياً، كون الأعراض، التي يقوم على حدوثها برهان حدوث جرم العالم، توصف بأنها حادثة للجسم على التعاقب عرضاً في إثر عرض يدل على أن مؤلف هذا الدليل كان، في صياغته، واعياً ببطلانه تبعاً لرأى "أرسطو" في استحالة التعاقب بلا نهاية، وأيضاً برّد ذلك البطلان بدليل مماثل لذلك الذي استخدمه "الجويني" في إبطاله ذلك الرأى الأرسطي. مهما يكن من أمر، فإنّ "اللاوي" نفسه، على الرغم من اعتقاده "بالخلق من العدم" *ex nihilo*، قد أعلن أن مسألة قدم العالم وحدثه مسألة محيرة وأن الأدلة على كلا الرأيين متكافئة. (١٣٧)

في "الكشف عن مناهج الأدلة" يورد "ابن رشد" هذا الدليل مرتين، في فقرتين متتابعين في محتواهما العام تكرار. (٢٨) و"ابن رشد" يعزو الدليل إلى الأشاعرة (٣٩) ويقدمه على أنه أحد دليلين على حدوث العالم استخدمهما المتكلمون للبرهنة على وجود الله، معتبراً أن ما يميّز هذا الدليل أنه هو "الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم". (٤٠) وفي الفقرة الأولى يقول: "وانبنى عندهم حدوث العالم على القول: (أ) بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ و (ب) أن الجزء الذي لا يتجزأ محدث و (ج) والأجسام محدثة بحدوثه". (٤١) وفي نقده المطوّل لاستخدام هذا الدليل كبرهان على وجود الله يبدأ بقوله إن "طريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور". (٤٢) وفي الفقرة الثانية، يقول: إن الدليل يتبنّى على ثلاث مقدمات هي كما يلي: "إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض- أي لا يخلو منها، والثانية

(١٣٧) Ibid., 1, 67, p.28, 11. 22- 23; p. 29, 1. 22.

(٢٨) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٢٩، ٣١، ٣٧.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٢٩، ٣٢.

(٤٠) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٤١) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٤٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث هو حادث، أعنى ما لا يخلو من الحادث هو حادث".^(٤٣) ومثل "ابن سوار" يرفض "ابن رشد" كذلك هذا الدليل بما قدمه "أرسطو" من دفاع عن إمكانية التعاقب بلا نهاية. ويرد هذا الرفض على النحو التالي: "يمكن أن يتصور المحل الواحد - أعنى الجسم - تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة أو غير متضادة، كمثل قلت حركات لا نهاية لها".^(٤٤) وأيضاً، وهو يتمثل الرأي الرواقى عن التعاقب اللانهائى للعوامل المحدودة فى الزمان إلى حين، يقارن بين الرأي الذى يقترحه وبين ما كان يرى "كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون [بعدد لا متناه من العوامل كانت قد تكوّنت] واحداً بعد آخر".^(٤٥) هذا النقد يثلوه تقرير رفض المتكلمين له بإنكارهم لإمكانية أى تعاقب بلا نهاية.^(٤٦)

فى ضوء نقد "ابن رشد" - فى فقرته الأولى - للدليل من جهة لا معقولة برهانه على حدوث الذرات، وفى ضوء أن الدليل، كذلك يقوم فى فقرته الثانية، على أساس حدوث الذرات، وأنه يشير فيهما إلى إبطال الدلائل تبعاً لما يذهب إليه "أرسطو" من إمكانية التعاقب إلى ما لا نهاية وإلى ردّ المتكلمين لهذا الإبطال أيضاً، يمكن أن نستدل أن "الأشاعرة" الذين يعزو "ابن رشد" إليهم الدليل هم بالأحرى "الجوينى" وأتباعه لا الباقلاضى. وكذلك، فإن "الجوينى" هو الذى قال "ابن رشد" عنه بصراحة إنه مؤلف الدليل الثانى من دليلى الحدث المذكورين من قبل على أنهما المستخدمان عند المتكلمين للبرهنة على وجود الله.^(٤٧)

(٤٢) المصدر السابق، ص ٣١، ٣٢.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٣٥ - ٣٦.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٣٦. وفى ذلك يقول "ابن رشد" بالتفصيل: "ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين دوى هذه المقدمة راموا شدّها وتقويتها بأن يبنوا فى زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع أن لا يوجد منها فى المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدى إلى امتناع الموجود منها - أعنى المشار إليه - لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له. ولما كان ما لا نهاية له لا ينفقضى وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه - أعنى المفروض - موجوداً" (الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٣٦). (المترجم)

(٤٧) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٠، وفيما يلى ص ٧٧ وما بعدها.

نفس الدليل يورده "ابن ميمون" كما يلي: "العالم كله مركَّب من جوهر [ذرة] وعرض. ولا ينفك جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض. والأعراض كلها حادثة، فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثاً، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث. فالعالم بجمليته حادث". (٤٨)

وفى تعليق "ابن ميمون" على هذا الدليل يناقش ثلاثة إبطالات له، اثنان منهما كما يلي:
أولاً، في تعليقه على عبارة "إن كل عرض حادث" يقول: "وخصمنا الذي يدعى قدم العالم يناكرنا في عرض من الأعراض وهو الحركة الدورية، لأن أرسطو يزعم أن الحركة الدورية غير كائنة ولا فاسدة". (٤٩) هذا الإبطال يستند إلى جواب "أرسطو" على اعتراضه المؤقت على قدم الحركة، والذي استند إليه "ابن سوار" أيضاً، كما رأينا، باعتباره اعتراضاً مبطلاً لهذا الدليل.

ثانياً، في تعليقه على عبارة: "إن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث"، والتي يُستدلُّ منها أن الجوهر الذي لا ينفك عن أعراضه الحادثة حادث مثلاً، يقول "ابن ميمون" فإن قال قائل: لعل الجوهر غير حادث والأعراض هي الحادثة [لكن مع أنها حادثة في الزمان] المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لا نهاية. قالوا >أى المتكلمون<: فيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالاً. (٥٠) والإبطال، وهو يستند، بما هو كذلك، على رأى "أرسطو" في إمكانية التعاقب إلى ما لا نهاية يُستخدم، على نحو ما رأينا، عند "ابن سوار" لردِّ وعند "الجويني" الذي يردُّه.

وبعيداً عن افتراض الدليل للذرات كما هو مستخدم عند المتكلمين حتى الآن، يُستخدم هذا الدليل عند "ابن حزم" (١٠٦٤م) و"يوسف بن صديق" (١١٤٩م)، وكلاهما لا يسلمان بالمذهب الذري، (٥١) سبيلاً إلى التذليل على حدوث العالم القائم على حدوث أجسام لا يفترض تركيبها من ذرات. وكما عبر "ابن حزم" عن الدليل يجيء على

(٤٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٤ ص ١٥٢.

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥١) عن "ابن حزم" انظر: "الفصل"، ج ٢، ص ٢٩؛ وعن "ابن صديق"، انظر فيما سبق ص ١٥٢-١٥٣.

النهو التالي: "إن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان - كل ذلك متناه نو أول: (٥٢)... وكل جملة أشخاص فهي مركبة من أشخاص متناهية بعدها، وذوات أوائل. وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل فهو ليس شيئاً غير أجزائه؛ إذ الكل ليس هو شيئاً غير الأجزاء التي ينحل إليها (٥٣)... والعالم كله إنما هو أشخاصه [وأماكنها] وأزمانها ومحمولاتها ذات أوائل... فالعالم كله متناه نو أول ولا بد". (٥٤)

ويتألف الدليل كما عَجَّرَ عنه "ابن صديق" من المقدمات الأربع التالية:
 ١ - الأشياء لا تنفك (yimmatu) عن الجوهر والعرض.. ولا ينفك أحدهما عن الجوهر والعرض عن الآخر ٢ - طالما أن الشيء هو هكذا، فإن وجود كل منهما يكون محتوماً (to yimmalet)، أى أن الأعراض لا توجد سابقة للجوهر ولا الجوهر يوجد سابقاً للأعراض، ويلزم على ذلك أن لا يسبق أحدهما الآخر. ٣ - الأعراض حادث. ٤ - ما لا يسبق الحوادث حادث مثلاً. (٥٥) من كل هذه المقدمات يخلص إلى أن "العالم بجملته حادث". (٥٦) ولا يستخدم "ابن صديق" كذلك اللفظ "جوهـر" Substance هنا بمعنى الذرة عند المتكلمين بل يستخدمه بالآخرى بالمعنى الأرسطي: أى الجسم المركب من مادة وصورة، لأنه يشير بنفسه إلى قرائنه هنا (٥٧) إلى مناقشته للجوهر والعرض في القسم الأول من كتابه، حيث تقوم مناقشته بأكملها على أساس من آراء أرسطو في المادة والصورة والجوهر والعرض. (٥٨)

والصورتان الأخريان لنفس الدليل، اللتان تقومان على حدوث أعراض الأجسام، نجدهما عند اثنين متعاصرين هما "سعديا" (+٩٤٢م) و"الفارابي" (+٩٥٠م) اللذان أذهرا قبل "الباقلائي" وربما بعد المتكلمين الذين أشار "ابن سوار" إليهم، وعلى هذا فقد كان بوسعهما معرفة استخدام المتكلمين لهذا الدليل.

(٥٢) ابن حزم "الفصل"، ج ١، ص ١٤.

(٥٣) المصدر السابق، ص ١٥.

(٥٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥٥) Olamkatan 111, p. 48, 1. 30- p. 49, 1. 6; cf. p. 49, 11. 15- 18.

(٥٦) Ibid., p. 49, 1. 18.

(٥٧) Ibid., p. 48, 1. 31- p. 49, 1. 2; cf. p. 49, 11. 15- 16.

(٥٨) Ibid., 11, p. 7, 1. 1- p. 9, 1. 17.

وعند "سعديا" يُستخدم الدليل الذي يوصف بأنه مأخوذ من "الأعراض"، مثل كل الأدلة الأخرى، للبرهنة على تصور للخلق كان يعتقد هو نفسه في صحته. ويقوم الدليل، كما صاغه، على زوجين من المقدمات. أحد هذين الزوجين من المقدمات يتناول الأعراض الملحوظة في الأجرام السماوية. ويُقرأ الزوج الأول من المقدمات على النحو الآتي: ١ - "إني وجدت الأجسام لا تخلو من أعراض"،^(٥٩) ويضيف مُوضِّحاً، تلك الأعراض التي تظهر وتختفي، أي التي تكون حادثة، لكنه ٢ - "معلوم أن ما لا يخلو من المحدث فهو مثله".^(٦٠) والزوج الثاني من المقدمات، الذي يتناول الأجرام السماوية يقرأ على النحو التالي: ١ - لقد "تبينتها فإذا بها لا تنفك من حوادث".^(٦١) وعلى ذلك، ٢ - فلما وجدت الحوادث قد شملت عليها وهي [لم] تسبقها أيقنت بأنه كل ما لم يسبق الحدث فهو مثله لدخوله في حدة".^(٦٢)

وعند الفارابي، يُقدِّم الدليل فحصاً بيانياً لما يعنيه بالقياس المركَّب Compound Syllogism^(٦٣) وذلك بمثال محسوس. وها هي صورة مبسطة للأقيسة السبعة التي أعاد فيها صياغة الدليل: ١ - "كل جسم مؤلف وأي شيء مؤلف متصل بعرض لا ينفك عنه"، حتى إن "كل جسم يكون متصلاً بعرض اتصالاً لا ينفك عنه بشيء حادث". ٢ - "ما يكون متصلاً اتصالاً لا ينفك عنه بشيء حادث لا يكون غير مسبقاً لذلك الشيء الحادث"، طالما أنه "لا جسم يكون مسبقاً لشيء حادث؛ ولكن ما لا يكون مسبقاً لشيء حادث يوجد في نفس الآن مع وجود ذلك الشيء الحادث"، وطالما أن وجود كل جسم إنما يحدث متزامناً مع وجود شيء حادث". ٣ - لكن "العالم جسم؛ إذن فالعالم حادث".^(٦٤)

(٥٩) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٣٥.

(٦٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٣) القياس المركَّب هو سلسلة من قياسين أو أكثر تكون النتيجة في أولها مقدمة لما يليها. (الترجم)

(٦٤) Alfaraabi, At Kiyas al Saghir, ed. Mubahat Türker, p. 262, 1. 16- p. 263, 1. 7;

وانظر الترجمة العربية التي اقتبسها "فنتورا" في كتابه (Saadia, p. 104, n.33)

ولا يشير "سعديا" ولا "الفارابي" إلى أن لفظ "الجسم" الذي يستخدمه هو جسم يفترض تكوينه من ذرات. ففي حالة "سعديا"، الذي يستخدم هذا الدليل باعتباره برهانا على اعتقاده بالحدوث، يمكننا أن نستدل من رفضه للذرات أنه لا يستخدم لفظ "الجسم" بمعنى الجسم المكوّن من ذرات. وفي حالة "الفارابي"، الذي يستخدم هذا الدليل فحسب بقصد البيان، يمكننا أن نفترض، على أساس من عدم ذكره للذرات، أنه كان يستخدم لفظ "الجسم" الوارد في الدليل، على نحو ما استخدمه معاصره "سعديا"، لا على أنه الجسم المكوّن من ذرات. وبما أنه أمكن لكليهما معرفة استخدام المتكلمين - الذين أشار "ابن سوار" إليهم- لهذا الدليل، وأن كليهما يستخدمان أيضا للاستدلال القائم على لفظ فك [أي خلا] المستخدم عند "ابن سوار" والاستدلال القائم على لفظ "سبق" المستخدم عند الباقلاني،^(٦٥) فيمكن أن نفترض أن كليهما قد عرفا أن الدليل كان مستخدما عند المتكلمين بمعنى أن الجسم مكوّن من ذرات. وفي حالة "الفارابي"، يمكننا أن نتبين دليلا إضافيا على معرفته بالدليل وذلك من استخدامه للفظ "مؤلف" في عبارته الافتتاحية "كل جسم مؤلف"، ولأن اللفظ مؤلف يستخدم بالأحرى في "علم الكلام" أكثر مما يستخدم اللفظ مركب في وصف الأجسام بما هي مؤلفة من ذرات.^(٦٦) ومن الواضح أن "الفارابي" نفسه، الذي كان يشير في أحد المواضع، حين يذكر المذهب الذري، إلى نزيّة اليونان والمتكلمين على السواء، قد بدأ، في الحقيقة، باستخدام اللفظ "مركب" ثم استخدم بعد ذلك اللفظ "تأليف" ومن ثم يمكننا أن نفترض، على الرغم من معرفة "سعديا" و"الفارابي" على السواء^(٦٧) أن الدليل كان مستخدما عند المتكلمين على أساس حدوث الأجسام التي يفترض تركيبها من ذرات، أنهما قد استخدماه على أساس أن الأجسام غير مركبة من ذرات.

(٦٥) ويستخدم "سعديا" أيضا اللفظ "تخلو"، (الأماني والاعتقادات، ص ٢٥).

(٦٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٢٠٢ وما بعدها، الباقلاني: التمهيد، ص ١٧، ٢١. الجويني: الإرشاد، ص ١٠؛ ابن ميمون: دلالة الحائرين، ج ١، فصل ٧٣، ص ١٣٥.

(٦٧) الفارابي: "عيون المسائل"، ص ٦١.

ويقول الفارابي في "عيون المسائل": "والأجسام ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها، ولا يتأني من الأجزاء التي لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان" (ص ٧١، ضمن مجموع، القاهرة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م). (المترجم)

وبيعث مختلف صور ورود هذا الدليل فإننا سنجد أنها تتدرج تحت أنماط ثلاثة. النمط الأول، وهو أسبقها، هو المستخدم عند المتكلمين، والذي يبنى الدليل فيه على أساس حدوث الأجسام التي يفترض تركيبها من ذرات. والنمط الثاني، الذي ظهر فيما بعد والمستخدم عند متكلمين آخرين، هو ذلك الذي يبنى على حدوث الذرات <الجواهر>: والنمط الثالث، المستخدم عند غير المتكلمين، هو ذلك الدليل الذي يبنى على أساس حدوث أجسام لا يفترض أنها مؤلفة من ذرات. وإذن فنحن نجد أيضاً أن حدوث إما الأجسام أو الذرات في كل أنماط الدليل الثلاثة هذه إنما يُبرهن عليه عن طريق حدوث الأعراض المدركة بالحوس سواء كانت أعراض الأجسام أو أعراض الذرات <الجواهر>. من هذا يمكن استخلاص نتيجتين فيما يتعلق بطبيعة هذا الدليل:

أولاً، لأن فرقتين من فرق المتكلمين كلتاهما تسلمان بالمذهب الذريّ، في محاولتهما البرهنة على حدوث الأجزاء المكوّنة للعالم عن طريق حدوث أعراضها المدركة بالحوس، إحداهما تستخدم أعراض الأجسام والأخرى تستخدم أعراض الذرات <الجواهر>، بالإضافة إلى ما وجد بين المتكلمين من خلاف حول ما إذا كانت الذرات <الجواهر>، منزلة عن الذرات يمكن إدراكها بالحواس،^(٦٨-٧١) فيلزم استنتاج أن الخلاف بين هاتين الفرقتين من المتكلمين في استخدام لفظ الأعراض وهما يقدمان هذا الدليل إنما يرجع إلى خلاف بينهما حول قابلية الذرات لأن تُدرك بالحوس. وهكذا صاغ المتكلمون الدليل أساساً على أنه يقوم على حدوث الأجسام وذلك إما لأنهم اعتقدوا أن الذرات التي يتألف منها الجسم لا يمكن أن تُدرك بالحوس مباشرة أو لأنهم أرادوا أن يصوغوا الدليل بطريقة يمكن معها أن يستخدم حتى عند أولئك الذين اعتقدوا بإمكانية معرفة الذرات بالإدراك الحسي المباشر، على حين أن الذين غيروا الدليل فيما بعد ليقوم على حدوث الذرات <الجواهر> فإنهم فعلوا هذا لاعتقادهم أن الذرات <الجواهر> يمكن أن تُعرف بالإدراك الحسي المباشر.

ثانياً، لأن الأجزاء المكوّنة للعالم - التي يقوم على حدوثها هذا الدليل على حدوث العالم - تؤخذ عند مَنْ يستخدمون هذا الدليل إما على أنها ذرات <جواهر> أو على أنها

(٦٨-٧١) انظر فيما يلي ص ٦٤١ .

أجسام يفترض تركيبها من ذرات أو على أنها أجسام لا يفترض تركيبها من ذرات، فيلزم استنتاج أن طبيعة الأجزاء المكوّنة للعالم التي يفترضها المرء لا تلزم في حد ذاتها منطقيا لهذا الدليل؛ وما يلزمه منطقيا فقط هو حدوث مكونات أجزاء العالم.

والدليل، مفهومًا على هذا النحو، هو مماثلٌ لدليل يقوم على حدوث الأجزاء المكوّنة للعالم مستخدم عند ثلاثة من آباء الكنيسة اليونان هم "باسيليوس" Basil (+279م) و"ديودورس الطرسوسي" Diodorus of Tresus (+294م) و"يحيى الدمشقي". والدليل كما عبّر عنه "باسيليوس" يأتي على هذا النحو "مما يستخدم فيه الهندسة... والفلك الذائع الصيت... ولو أن أولئك الذين يتابعونها لا يمكنهم تصوّر أن ما تخضع أجزاؤه للفساد والتغيّر يجب أن يكون بذاته ككل في وقت ما خاضعًا بالضرورة لنفس الحوادث (παθηματα) التي تحدث لأجزائه".^(٧٧) ويحتج ديودورس، فيما اقتبس منه "قوطيوس" بأن "كل تغيّر... يعني فسادا ومفارقةً لماهية ما لا بداية له، فكيف يمكن إذن لغير الحادث أن يعتمد على ما هو حادث؟.. ولو كان لأحد أن يقول إن التغيّر غير حادث، فلسوف يتفوّه بأكثر الأشياء استحالة، لأن التغيّر شيء حادث (παθος) له بداية، وهكذا لا يمكن لأحد أن يتكلّم كلاما صحيحا عن تغيّر لا بداية له".^(٧٨) وإذ يبدأ "يحيى الدمشقي" بالعبارة الرئيسية فيقول: "كل الأشياء الموجودة هي إما حادثّة أو قديمة"، فإنه يثير السؤال الخطابي التالي: "مَن سيرفض، إذن، التسليم بأن كل الأشياء الموجودة.. خاضعة للتغيّر وللتعاقب والحركة بمختلف أنواعها؟" وينتهي، وهو يتوقع جوابا بالنفي، إلى "أن الأشياء القابلة للتغيّر هي أيضا حادثّة بالكلية".^(٧٩)

كنت قد بيّنت في موضع آخر، أن دليل "الآباء" Patristic argument هذا يقوم على اعتراض "أرسطو" المؤقت على قديم العالم على أساس أن التغيّر لا يكون أزليا لأن كل

Haxaameron 1, 3 (PG 29, 9 c- 12A). (٧٧)

Photius, Bibliotheca 223 (PG 103, 833BC). (٧٨)

De Fide Orthodoxa 1, 3 (PG 94, 796 A- C). (٧٩)

تغيّر شأنه أن يكون من شيء إلى شيء،^(٧٥) وإن أحد الآباء اليونان الثلاثة الذين استخدموا هذا الدليل، وهو "باسليوس"، أسبقهم. قد لاحظ إبطال "أرسطو" له ثم قام برده.^(٧٦) غير أن "ابن سوار" و"ابن ميمون"، كما لاحظنا، يحاولان بيان كيف كان من الممكن إبطال دليل المتكلمين هذا على حدوث العالم بإبطال "أرسطو" لاعتراضه المؤقت على قدم العالم.^(٧٧) والنتيجة المستحصّة من ذلك هي أنه طالما هناك علاقة بين دليل الآباء والاعتراض الأرسطي المؤقت، فيجب أن يكون هناك أيضا علاقة بين دليل المتكلمين وبين اعتراض "أرسطو" المؤقت، ومن ثمّ فإنّ المرء يميل إلى افتراض أنه إما أن دليل المتكلمين، مثله مثل دليل الآباء، يقوم مباشرة على اعتراض "أرسطو" المؤقت، أو أن دليل المتكلمين، وهو الافتراض الأكثر احتمالا، يقوم على دليل الآباء. وبالرغم من أنه لا توجد ترجمة عربية لـ"ديودورس" اقتبس منها الدليل الذي أورده "قوطيوس"، وأيضا برغم أن الـ Hexaemeron لـ"باسليوس" و De Fide orthodoxa >الإيمان الأرثوذكسي< لـ"يحيى الدمشقي" قد تُرجمتا إلى العربية في زمن متأخر جدا^(٧٨) وبحيث لم يتمكّن المتكلمون الذين أشار "ابن سوار" إليهم من استعمالهما، فلربما كان دليل الآباء معروفاً لأولئك المتكلمين، شأن بعض تعاليم الآباء الأخرى.^(٧٩) عن طريق النقل الشفاهي أو ربما كان قد ظهر في مؤلف من المؤلفات العربية، التي لم يُكشف عنها بعد، من ذلك التراث المسيحي الهائل المكتوب بالعربية. ولقد رأينا في مناقشتنا للدليل الكلامي السابق على حدوث العالم كيف ظهرت له روايتان اثبتتتا عن دليل ورد ضمن مؤلف عربي لأبي قرّة المسيحي.^(٨٠) ورأينا أيضا كيف أن دليلين من أدلة المتكلمين على الوجدانية وهما دليل

(٧٥) Phys. V111, 2, 252b, 9-10. وفي ذلك يقول "أرسطو" في الردّ على الاعتراضات ضدّ قدم الحركة:

"وذلك أن كل تغيّر فشأنه أن يكون من شيء إلى شيء، ولذلك قد يجب أن يكون الفساد اللذان فيهما يكون التغيّر نهايتين لكل تغيّر، ولا يتحرك شيء أصلا بلا نهاية". (الطبيعة، ج ٢ ص ٨١٧) (الترجم)

(٧٦) انظر من ٣٥٢-٢٥٢ من مقالتي. Patristic Arguments against The Eternity of the World," HTR, 59: 351-367 (1966).

(٧٧) انظر فيما سبق ص ٥٣٥، ٥٤١.

(٧٨) عن تاريخ ترجمات هذه الأعمال، انظر، Graf, Gesch. d. Chridtl. arabisch. Litteratur, 11, (٥٦ ص) و٥٧ لأعمال "باسليوس"، ص ٤٢، ص ٤١ بالنسبة لأعمال "يحيى الدمشقي".

(٧٩) انظر فيما سبق ص ٢١٢.

(٨٠) انظر فيما سبق ص ٥٢٦، ٥٢٢.

التمانع" ودليل "الافتقار" يمكن ردهما إلى "بحيى الدمشقى"،^(٨١) مع أنه يلزم أن يكون المتكلمون قد عرفوا الدليلين قبل ترجمة كتاب "الإيمان الأرثوذكسى" De Fide Orthodoxa بزمان طويل، إذ يمكن بيان أن "سعديا" قد استخدم دليلين على وحدانية الله يعكسان دليلي المتكلمين هذين.^(٨٢) وسوف نرى بالمثل فيما بعد، فى مناقشتنا لمشكلة الإرادة الحرة وسبق التقدير كيف أن تصور لا علية علم الله الأزلى فى الإسلام يمكن إرجاعه إلى كتاب عربى "لأبى قرة" المسيحى، وهو ذلك الكتاب الذى ينبئ على آراء "بحيى الدمشقى".^{(٨٣)(٨٤)}

(٨١) انظر فيما سبق ص ١٠٢ - ١٠٤ .

(٨٢) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٨٢. وفى هذا الموضع من كتابه يعرض "سعديا" لدليل "التمانع" فى قوله "إن كان كل واحد منهما إذا أراد خلق شيء لا يتم له إلا بمعاونة الآخر فجميعا عاجزان، ومع ذلك فإن كان إرادته تضطر الآخر إلى معاونته فجميعا مضطران. وإن كان مختارين فشاء أحدهما إحياء جسم وشاء الآخر إماتته وجب أن يكون ذلك الجسم حيا ميتا معا. وأقول أيضا: وإن كان كل واحد منهما يقدر أن يخفى شيئا عن نظره فجميعا غير عالمين. وإن كان لا يقدر على ذلك فجميعا عاجزان. وأقول أيضا إن كانا متصلين فهما واحد وإن كانا منفصلين فثالث بينهما. ولا أسرع أصحابهما تمثيلهما بالظل والنور المتماسين بلا ثالث لأن هذين عرضان وأولت عندهم جسمان؛ فخرجت هذه الحجج موافقة لما قالت الكتب من أنه ليس خالق غير الواحد". (ص ٨٢). (المترجم)

(٨٣) أولى - فى تقديرنا - من رد أدلة المتكلمين هذه إلى نقول شفافية لقراء بعض الآباء المسيحيين، سواء فى غيبة الوثائق المكتوبة أو فى حضورها، أن نردفها إلى آيات القرآن الكريم نفسه، وهى القاعدة التى ينطلق منها استدلال الأصوليين. ولا ندرى كيف يتم تجاهل استجابة عقل المسلم لتوجيهات الوحي وذلك لحساب التشبث بمحض ثنائيات قديمة أو بعيدة لأفكار المتكلمين تكتسب فى اعتقادات ومذاهب غير المسلمين؛ وبالفعل، نجد أن الأدلة على الوحدانية التى تزخر بها المؤلفات الكلامية منذ نشأة علم الكلام إنما تستند، صراحة أو ضمنا، إلى آيات القرآن الكريم. ونكتفى هنا، على سبيل المثال، تعقيدا على ما أورده المؤلف، بالإشارة إلى دليل "التمانع" فى قول الله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (سورة الأنبياء ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لُذِبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (سورة المؤمنون ٩١)، وإلى دليل "الافتقار" فى نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَخَافُ يُدْهِمُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة إبراهيم ١٩)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَمَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَا إِذْ مَسَّكُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (سورة فاطر ١١). (المترجم)

(٨٤) انظر فيما يلى ص ٨٢٦ .

رأينا، في مناقشتنا للدليل السابق للقائم على خلق الأعراض، كيف أثار "ابن سوار" اعتراضا معينا ضدّه وكيف أن "الجويني" و"يهودا اللاوي" و"ابن رشد" و"ابن ميمون" بعد ذكرهم لنفس الاعتراض ضد ذلك الدليل، يشيرون إلى إجابة المتكلمين على الاعتراض والتي تكمن في إنكارهم لإمكانية التعاقب بلا نهاية. والحاصل أن إنكار التعاقب بلا نهاية، الذي يُشكّل عند "الجويني" و"يهودا اللاوي" و"ابن رشد" جزءاً من الدليل على حدوث أعراض الذّات، حيث يُستخدم إجابة على اعتراض مثار ضد ذلك الدليل، هذا الإنكار قد أُستخدم قبل "الجويني" عند "النظام" و"سعديا" بما هو دليل مستقل على حدوث العالم، أو بالأحرى بما هو إبطالاً لقدمه، وحتى بعد "الجويني" نجده يستخدم كدليل مستقل عند "الغزالي"^(١) وعند "ابن ميمون"^(٢) أيضاً وذلك بالإضافة إلى استخدامه كدليل مُعزّز لبقية الأدلة.^(٣) ويشير "ابن رشد" في تلخيصه لكتاب "الطبيعة"

(١) انظر فيما يلي ص ٥٦٢ .

(٢) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١، فصل ٧٤ (٢). ويثبت "ابن ميمون" دليل المتكلمين هذا على النحو التالي: قالوا أيضاً < يقصد المتكلمين > إن حدوث شخص من الأشخاص المتناسئة يتبرهن أن العالم كله محدث. وبيان ذلك أن زيدا هذا لم يكن ثم كان، فإن كان لا يمكن بوجه من الوجوه إلا من عمر أبيه، فأيوه أيضاً حادث: فسيُمرّ هذا إلى لا نهاية. وقد وضعوا أن وجود ما لانهاية له على هذه الجهة محال... وكذلك لو انتهت مثلا لشخص أول لا أب له وهو دم فيلزم السؤال مما تكون آدم هذا؟ فنقول مثلا من التراب، فيلزم أن يُسأل، وذلك التراب ماذا تكون فيجاب مثلا يقال من الماء، ويُسأل، وذلك الماء مما تكون فلابد ضرورة أن يكون هذا، قالوا، يمر إلى لا نهاية، وهو محال، أو تنتهي لوجود شيء من بعد القدم المحض وهذا هو الحق، وعنده ينقطع السؤال فهذا قالوا: برهان على أن العالم وجد بعد القدم المحض. (دلالة الحائرين"، ج١، فصل ٧٤، الطريق الثاني). (المترجم)

(٣) المصدر السابق، ج١، فصل ٧٤، الطريق الرابع). وهنا يعرض "ابن ميمون" لهذا الدليل على النحو الآتي: قالوا «أي المتكلمين» العالم كله مركّب من جوهر وعرض، ولا ينفك جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض، والأعراض كلها حادثة: فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثاً، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث. فالعالم بجملة حادث. فإن قال قائل لعل الجوهر غير حادث والأعراض هي الحادثة المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لا نهاية قالوا: فيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالاً. ثم يبين "ابن ميمون" أن هذا الدليل يتضمّن مقدمات ثلاث، إحداها أن ما لا نهاية له على جهة التعاقب محال. والثانية أن كل عرض حادث. والمقدمة الثالثة هي أن ليس ثم موجود محسوس غير الجوهر والعرض. (دلالة الحائرين"، ج١، فصل ٧٤، الطريق الرابع). (المترجم)

إلى أن لدليل الاستحالة، أى استحالة التعاقب بلا نهاية، جذوره فى إبطال "يحيى النحوى" لِقَدَم العالم عند "أرسطو".^(٤) وعلى الرغم من معرفته بأن الدليل موجود أصلاً عند "يحيى النحوى" ظلّ "ابن رشد" يشير إليه، سواء فى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" أو فى كتابه "تهافت التهافت"،^(٥) على أنه دليل المتكلمين. وقد يبدو هذا راجعاً إلى وَضْع دليل "يحيى النحوى" ضد القدم المقتبس من عنده أو اللذين يشير إليهما، أى ١ - دليل التناهي finitudes و ٢ - دليل استحالة التعاقب بلا نهاية، فهذا الدليل الأخير، كما يمكن أن يفهم من الطريقة التى قَدِّمه بها أولئك الذين يستخدمونه من أمثال "اللاوى"^(٦) و"الشهرستاني"^(٧) و"ابن ميمون"^(٨)، كان يشجع استخدامه عند المتكلمين، على حين أن الدليل الأسبق، كما يمكن أن يفهم من الطريقة التى قَدِّمه بها "ابن سوار"،^(٩) ومن كونه ليس متضمناً فى أدلة المتكلمين على حدوث التى أثبتتها "اللاوى" و"الشهرستاني" و"ابن ميمون"^(١٠) ولكون "ابن رشد" كذلك لا يذكر فى أى من إحالاته إليه استخدام المتكلمين له،^(١١) لم يكن يستخدمه المتكلمون. ويمكن أن نجد تفسيراً لعدم استخدام المتكلمين لدليل "التناهي" عند "يحيى النحوى" بسبب كون هذا الدليل، كما تبين من قبل، ليس دليلاً مباشراً على حدوث العالم ولكنه دليل على قابليته للفساد.^(١٢)

تأتى أدلة "يحيى النحوى" ضد "أرسطو" فى إمكانية التعاقب بلا نهاية فى اثنتين من مؤلفاته: فى كتابه "ضد أرسطو" Contra Aristotelem، الذى لا يوجد أصله اليونانى،

(٤) انظر النسخ العربى لتلخيص "الطبيعة" Epitome of the Physics فى: (رسائل ابن رشد، حيدر آباد،

١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م)، ص ١١٠؛ والترجمة العبرية: Riva di Trento, 1560, p. 40b, 11, 6- 18.

(٥) انظر فيما يلى ص ٥٦٤؛ ٥٦٥.

(٦) انظر فيما يلى ص ٥٦٣.

(٧) انظر فيما يلى ص ٥٦٤.

(٨) انظر فيما يلى ص ٥٦٥ - ٥٦٦.

(٩) انظر فيما سبق ص ٥١٢ الحاشية رقم ٥.

(١٠) Guzari V, 18؛ الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١١؛ ابن ميمون: "دلالة العاشرين"، ج ١ فصل ٧٤.

(١١) انظر لإحالات السابقة ص ٥١٥ - ٥١٧.

(١٢) انظر فيما سبق ص ٥١٣ - ٥١٤.

وفي كتابه "ضد برقلس" *Contra Proclum*، الذي يوجد أصله اليوناني. وكلا الكتابين ترجما إلى العربية،^(١١) لكن الترجمتين غير موجبتين. ومهما يكن الشأن، فإن واحدا من الأدلة، ضد أرسطو على وجه الخصوص، أورده "سمبليخوس" *Simplicius*.^(١٢)

وبما أن دليل "يحيى النحوى" هو إبطال لتصوير أرسطو لإمكانية التعاقب بلا نهاية فيمكن تقرير الهدف من ذلك الإبطال على النحو التالي:

يصل "أرسطو" من خلال دليل مطول إلى النتيجة القائلة "إنه ليس يكون بالفعل جسم غير متناه".^(١٣) ثم يثير بعد ذلك شكاً فيقول: "ومن البين أيضاً أنه إن لم يكن لا نهاية أصلاً، لزم من ذلك أمور كثيرة محال"، وأحد هذه هو "أنه يلزم أن يكون للزمان مبدأً وآخر".^(١٤) ولتحاشي تلك النتيجة المستحيلة يميز "أرسطو" بين اللامتناهي بالفعل واللامتناهي بالقوة. اللامتناهي بالفعل، لا يوجد حقاً؛ على حين أن اللامتناهي بالقوة موجود.^(١٥) ويذكر "أرسطو" عدة أنواع للامتناهي بالقوة، غير أن النوع اللازم لنا هنا هو ذلك الذي يصفه بكونه لامتناهياً بمعنى أن أجزاءه توجد على التعاقب، في مقابل ذلك اللامتناهي الفعلي الذي توجد أجزأه في معية *Simultaneously*، وكمثال على اللامتناهي بالتعاقب يذكر الالفاظ: "نهار" و"زمان" و"ناس" و"حركة". فكما يقال إن النهار موجود... من طريق أنه دائم التكون شيئاً بعد شيء، كذلك أيضاً <هو>^(١٦)

(١١) انظر: Steinschneider, Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, §55 (79).

(١٢) S. van den Bergh, *Simplicius in Physica*, V111, 1, p. 1179, 11. 15- 27, (Averroes's Tahafut al- Tahafut, 11, p. 7, m. p. 9, 1.

(١٣) Phys. 111, 5, 206a, 7- 8. (والترجمة العربية لإسحق بن حنين، ج ١ ص ٢٤٩- ٢٥٠). (المترجم).

(١٤) Ibid., 6, 206a, 9- 10.

(١٥) Ibid., 206a, 14 ff.

(١٦) وقد أضفنا الضمير "هو" لتوضيح النص. ومعنى "لانهاية" أنه سيخرج إلى الفعل بعد أن كان موجوداً بالقوة. ونثبت هنا قول "أرسطو" الذي يبين فيه طبيعة اللامتناهي: "فإن الموجود يقال بالقوة ويقال بالكمال: وبلا نهاية قد يكون في الزيادة ويكون في القسمة والمقدار. أما بالفعل فليس هو بلا نهاية وأما بالقسمة فهو بلا نهاية، فإنه ليس يصعب إبطال التي لا تنقسم. فقد حصل الأمر على أن لا نهاية إنما هو بالقوة.. من طريق أنه دائم التكون شيئاً بعد شيء". (الطبعة، ج ١ ص ٢٥٠- ٢٥١). (المترجم)

"لا نهاية" (١٧) "حتى لامتناه" وأيضا فإن اللامتناهى يبين.. فى الزمان وفى الناس... فإن بالجملة هذه صفة ما لا نهاية له أن لك أن تأخذ منه دائما شيئا بعد شيء، وما تأخذه منه أبدا متناه، إلا أنه أبدا غير ما أخذته منه". (١٨) وأيضا يقول: "فأما الزمان والحركة فهما غير متناهيين.. من غير أن يكون ما يؤخذ منهما ثابتا". (١٩) فى هذه الفقرات يقصد "أرسطو" بلفظ "ناس" تولد الناس من ناس آخرين، (٢٠) وبألفاظ "نهار" و"زمان" وتحركة يقصد "تورات الأجرام العلوية" (٢١). وفى نفس المؤلف يبين "أرسطو" - فيما بعد - كيف أن كل شيء يتحرك إنما يتحرك بفعل شيء آخر غيره، (٢٢) وكيف أن الأجرام العلوية، لأن كل شيء منها يتحرك بشيء آخر غيره، تتحرك بطريق العرض، (٢٣) وكيف أن الأشياء التى تتحرك كلها فى العالم بشيء آخر وبمعنى أنها تتحرك بالعرض تنتهى إلى حركة دورية بالعرض للأجرام العلوية التى تتحرك بدورها حركة أزلية بواسطة المحرك الأول الأزلّى الذى لا يتحرك بإطلاق. (٢٤)

(١٧) Ibid., 21- 23.

(١٨) Ibid., 25- 29.

(١٩) Ibid., 8, 208a, 20- 21. (أى بمعنى أن كل جزء يؤخذ منها لا يبقى).

(٢٠) Averroes, in Phys. 111, Comm. 58 (iv, p. 112 f.) "in generatione" حيث يستخدم لفظ "in generatione" مكان لفظ "in hominibus" (iv, p. 111, 1) الذى هو ترجمة لقول أرسطو (206a, 26) ἐν τῷ ἀνθρώπῳ

(٢١) Phys. 1v, 14, 223a, 33. فهو (أى الزمان) لذلك عدد الحركة المتصلة.

(٢٢) Phys. v111, 4, 256a, 2- 3 (قواجب أن تكون المتحركات كلها إنما تتحرك عن شيء ما "الطبيعة" ج٢ ص ٨٤٤) (المترجم)

(٢٣) Ibid., 6, 259b, 28- 31. وفى ذلك يقول "أرسطو": "وليس أن يتحرك الشيء بطريق العرض من تلقائه أو من غيره معنى واحدا بعينه، وذلك أن المتحرك عن الغير قد يوجد أيضا فى يتنص مبادئ أشياء مما فى السماء". ("الطبيعة"، ج٢ ص ٢٨٢). (المترجم)

(٢٤) Ibid., 7. وفى ذلك يقول "أرسطو": "فأما هذه الحركات فليس يمكن أن تكون ولا واحدة منها ما لم تكن الحركة المتصلة وهى التى إياها يحرك المحرك الأول. ومن البين أن المحرك هو ذاته خاصة فإنما يحرك على القصد الأول هذه الحركة. وقد نقول إن المبدأ الأول فى المتحركات للمتحرركات والمحركات إنما هو هذا، أعنى المحرك ذاته". ("الطبيعة"، ج٢ ص ٨٨٠- ٨٨١، ٨٨٤- ٨٨٤) (المترجم)

وتقع إبطالات 'يحيى النحوى'، كما يمكن أن يفهم من كتابه "ضد برقلس"،
فى جزأين:

فى الجزء الأول، يبدأ ببيان أنه لو أن العالم أزل، فسوف يلزم على ذلك
بالضرورة لعدم الموجودات الحادثة (γενομένων) فى هذا العالم منذ
البدائية، وحتى اللحظة الراهنة، من الناس أو النباتات أو من الأفراد (ὁτόμεν)
الأخرى لكل نوع من الأنواع، أن يكون متناهيًا بالفعل. وإن افترض أحد
عددًا متناهيًا من الناس أو النباتات أو لآى أفراد أخرى فسوف يكون وجود كل
واحد منها إذن فى زمن متناه [ومن ثم يكون حادثًا] وسوف يكون مجموع الزمن
متناهيًا [ومن ثم يكون حادثًا]، بما أن ما يتألف من متناهيات هو متناه. وعلى ذلك
فلو أن العالم غير حادث وأيضًا لو أن الزمان [فى مجموعته] الحادث هو لا متناه
بالفعل، فسوف يستتبع ذلك بالضرورة أن تكون الأفراد الحادثة فى اللامتناهى لا نهاية
لعددها بالفعل. (٢٥)

وإذ يتقرر على هذا النحو أنه إن يكن العالم قديمًا فإن تعاقب الأشياء الحادثة فيه
سيكون لامتناهيًا بالفعل، يستمر 'يحيى النحوى'، فى القسم الثانى؛ من كتابه "ضد
أرسطو" فيوجز دليلين لكى يبين أنه "لا يوجد بآية طريقة من الطرق لامتناه بالفعل،
لا من حيث وجوده فى الحال (αθροον) كلية ولا من حين كونه حادثًا قطعة قطعة
(κατα μέρος)، (٢٦) لأن كلا اللفظين اليونانيين αθροον و κατα μέρος
يستخدمهما على التوالى على أنهما مكافئان للفظى: (Simultaneously αμα,)
"معًا" (٢٧) و Succession, διαδοχή, "تعاقب" (٢٨)

(٢٥) De Aeternitate Mundi Contra Proclum, p. 9, ١١. 4- 18.

(٢٦) Ibid., p. 9, ١١. 20 - 32; p. 10, ١١. 1-3.

(٢٧) Ibid., p. 10, 1.1.

(٢٨) Ibid., 1. 23.

ونظراً لأنه قد تقرر من قبل في دليله الأول أن لامتناهيا تُتصور أجزاءه
 حادثة على التعاقب جزءاً بعد جزء ليس لانتهاياً بالقوة بل بالفعل، فإنه يحاول
 أن يبين أنه لا يتميز عن لامتناهٍ تُتصور أجزاءه موجودة "معاً" >أى في الآن نفسه< .
 وفيما يقول، يوجد سبب شائع لتفسير استحالة كل من هذين النوعين
 من اللامتناهٍ ، والسبب الشائع هو مبدأ أرسطو نفسه القائل: «كل ما كان
 بلا نهاية فليس يُمكن أن يُقطع» (διεξελθεῖν) ^(٢٩) . وعندما شرح كيف أن
 مبدأ استحالة قطع ما لا يتناهى هذا يتضمن استحالة وجود عدد لامتناهٍ
 من الأشياء الموجودة على التعاقب، فإنه يستخدم استحالة اللامتناهٍ على
 التعاقب هذه دليلاً ضد قدم العالم، وذلك على النحو التالي: "اللامتناهٍ
 [بطريق التعاقب] لكونه هكذا لا ينقطع intraversable ، فإن لو أن التعاقب
 (διαδοχή) في تقدمه من فرد إلى فرد آخر لأى نوع من الأنواع يصل إلى أشياء
 موجودة الآن من خلال عدد لامتناهٍ من الأفراد، فيكون اللامتناهٍ قد قُطع،
 وهو محال" ^(٣٠) . وما يتضمنه هذا الدليل هو أنه استناداً إلى مبدأ عدم إمكانية قطع
 اللامتناهٍ لو افترضنا وجود عدد لامتناهٍ من أى نوع لما أمكن لأى فرد من أفراد ذلك
 النوع أن يوجد .

ودليله الثانى يقرأ هكذا: "لو أن العالم بلا بداية ، فالعدد الحادث، إذن، [من
 الناس] حتى زمن سقراط مثلاً سوف يكون لا متناهياً، لكن لو أُضيف إلى ذلك العدد
 [الناس] الذين وُجدوا من زمن سقراط وحتى الزمن الحاضر، فلسوف يكون هناك شيء
 أكبر من اللامتناهٍ وهو محال" ^(٣١) . وإذا يتمثل "بحيى" عبارة أرسطو وهى :

(٢٩) Ibid., 11, 3-5. وهو يقدم على ما جاء في كتاب "الطبيعة" لأرسطو: VIII, 8, 263a, 6. وأيضاً :

VIII, 9, 265 a, 19- 20

Ibid., p. 11, 22 - 23 . (٣٠)

Ibid., p. 11, 11. 2 - 6. (٣١)

إن "الشيء" [اللامتناهى] نفسه لا يمكن أن يكون لا متناهياً كثيرة".^(٢٢)
بما يتضمنه ذلك من أن اللامتناهى الواحد لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر.^(٢٣) فإنه يحتج بالمثل، في مؤلف له ضد أرسطو مفقود، فيما بين لنا "سيمليخوس"، بأن افتراض قدم العالم سوف يؤدي إلى المحال وهو أن لامتناهياً سوف يكون أكبر من لامتناه آخر. هذه الصورة من الدليل تقوم على دورات الأجرام العلوية. وهكذا فإن كوكب زحل Saturn يكمل دورته في ثلاثين سنة وكوكب المشتري Jupiter في اثنتي عشرة سنة والشمس في سنة واحدة وكوكب القمر في شهر واحد والنجوم الثابتة في يوم واحد وأيضاً، على افتراض قدم العالم ، يحتج "يحيى النحوي" بأن كل هذه الدورات سوف تكون لامتناهية، مع أنه بالمقارنة بين دورات زحل ودورات المشتري سوف تكون دورات المشتري أكثر بثلاث مرات تقريباً [هي أكثر بمرتين ونصف] ، وبمقارنتها بدورات الشمس فسوف تكون أكثر بثلاثين مرة، وبدورات القمر سوف تكون أكثر بثلاثمائة وستين مرة، وبدورات النجوم الثابتة سوف تكون أكثر منها بأكثر من عشرة آلاف مرة [هي عشرة آلاف وتسعمائة وخمسين مرة].^(٢٤)

هكذا يوجد دليلان، عند "يحيى النحوي" على إبطال التعاقب بلانهاية، وكلاهما يقومان على مبادئ قديمها "أرسطو" نفسه، فأحدهما يقوم على مبدأ أن اللامتناهى لا يمكن له أن ينقطع والدليل الآخر يقوم على مبدأ أنه لا شيء يمكن أن يكون أكبر من اللامتناهى أو أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر. وفي بيان هذه الأدلة على استحالة التعاقب بلانهاية يستخدم أمثلة : توالد الناس، ودورات الأجرام

Phys. 111, 5, 204 a, 25-26. (٢٢)

(ومعنى ذلك أن اللامتناهى لا ينقسم بطبيعته وأنه لا يمكن لجزء منه أن يكون متناهياً ، بل لابد وأن يكون هو أيضاً بلانهاية ، وعلى ذلك فيستحيل أن تكون أشياء كثيرة لا متناهية هي بمعنىها شيء واحد لامتناه . (المترجم)

(٢٢) انظر : "تفسير الطبيعة لابن رشد" ، ١١١ ، ٢٧ ، p. 102c.

Simplicius in Physica, v111, 1, p. 1179, 11. 18- 22. (٢٣)

العلوية، وهي نفس الأمثلة التي أشار إليها أرسطوب "ناس" (٢٤) و"حركة" (٢٥) ، أى الحركة الدورية للأجرام العلوية، (٢٦) فى بيان أدلته على إمكانية التعاقب بلانهاية.

لنتتبع الآن زمنياً تاريخ الصور المتنوعة التى استخدم فيها هذا الدليلان على استحالة التعاقب بلانهاية، بصرف النظر عما إذا كانا قد استخدماً كلاهما أم واحد منهما فقط، وسواء استخدمنا مباشرة للدليل على "الحدوث" أم استخدمنا فحسب فى تدعيم دليل حدوث أعراض الذرات، وسواء أكان استخدامهما بقصد تصوير تولّد الناس أو حركات الأجرام العلوية أم لتصوير الزمان أو الحركة على وجه العموم .

لقد رفض "النظام"، فيما أثبت لنا "الخيّاط" روايةً عن "ابن الروندى" ، الرأى المانوى Manichaeen فى المكان اللامتناهى محتجاً بأن "ما لايتناهى فى الذرع والمساحة لا يجوز أن يُفرغ من قطعه"، والفراغ منه دليل على تنأهيه" (٢٧) وهى عبارة تستند إلى قول "أرسطو": "قطع δειλθειν ما لانهاية له محال" (٢٨) ثم عنّف <النظام> "أهل الدهر"، (٢٩) الذين اعتقدوا بقدّم العالم، وحاول إقناعهم بأن الحركات المتعاقبة للأجسام المتناهية يلزم أن تُقضى إلى الحوث .

وعنده على ذلك دليلان:

دليله الأول يُقرأ على النحو التالى: "ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام [أى الدورات الماضية للأجرام السماوية] من أن يكون متناهياً أو غير متناه، فإن كان متناهياً فله أول. وهذا هدم قولكم [بقدم العالم] . وإن كانت غير متناهية فليس له أول. وما لا أول له لايجوز الفراغ منه. وفى الفراغ مما مضى دليل على نهايته". (٣٠) يتضح

(٢٤) Phys. 111, 6, 206a, 26.

(٢٥) Ibid., 8, 208a, 20.

(٢٦) Ibid., v111, 8.

(٢٧) الخيّاط - الانتصار ، ص٢١.

(٢٨) Phys. v111, 9, 265a, 20 : وانظر فيما سبق العاشية رقم ٢٩.

(٢٩) الخيّاط - الانتصار ، ص٢٢.

(٣٠) Ibid., 11, 3- 6.

من السياق تماماً أن دليل "النظام" هنا ضد قدم العالم هو امتداد دليله القائم على المبدأ الأرسطي في عدم إمكانية قطع اللامتناهى وهو المبدأ الذى استخدمه من قبل ضد المكان اللامتناهى عند "المانوية". والعبارتان اللتان يحاول أن يبرهن بهما على رأيه ضد القدم، أى: "ما لايتناهى ليس له أول" و"ما لا أول له لايجوز الفراغ منه"، هما تفسير لكيف يمكن أن تتسع العبارة الأرسطية عن عدم إمكانية قطع اللامتناهى ، والذى يشير لفظ اللامتناهى فيها أصلاً إلى المكان اللامتناهى ، لتشمل الحركة اللامتناهى كذلك. والعبارتان تستندان فى الحقيقة إلى عبارتين "لأرسطو" : الأولى تقوم على عبارة "أرسطو" إن الأشياء التى بلا نهاية ليس لها أول أصلاً.^(٤١) والثانية تقوم على عبارة "أرسطو" : "إذ لم يكن أول فلا تكون علّة على الإطلاق".^(٤٢) وهو ما يعنى ، كما يقضى بذلك السياق، أنه بدون علّة أولى لن تكون هناك سلسلة من المعلولات تنتهى فى أى زمن فعلى راهن (٧٧٧)^(٤٣) ومن الممكن تماماً أن نخرج بهذا التفسير الإضافى من كتاب "يحيى" ، المفقود، ضد أرسطو، إذ إن هناك، كما رأينا، إشارة بسيرة إليه فى الفقرة التى اقتبسناها سلفاً من كتابه "ضد برقلس".^(٤٤)

والدليل الثانى يصفه "الخيّاط" بأنه "من جيد الكلام على الدهرية".^(٤٥) ويُقرأ على النحو التالى : "سألهم" يقصد الدهرية" إبراهيم عن قطع الكواكب [أى عن الحركات اللامتناهى للكواكب المتحركة عندهم حركة أزلية] فإن كان متساوياً فعدد النشء وعدده أكثر من عدده على الانفراد أى انفراده [الحركات اللامتناهى لأى كوكبين سوف تكون أكبر من الحركات اللامتناهى لأى كوكب منهما] ، وعلى هذا فإن لامتناهياً منهما سوف يكون أكبر من اللامتناهى الآخر، وهو محال]. وإن كان متفاوتاً [أى أن حركة

(٤١) Phys. v111, 5, 266a, 18-19.

(٤٢) Metaph. 11, 2, 994a, 18-19.

(٤٣) De Gen. at Corr. 11, 11, 337b, 28-29. وانظر : Ross's Commentary on 994 a, 18.

(٤٤) انظر فيما سبق ص ٥٥٢ - ٥٥٤ .

(٤٥) الخيّاط : الانتصار ص ٣٢ .

أحدهما أكثر عدداً من حركة الآخر] فإنها قطعاً متناهية القطع. والقلة والكثرة يدلان على النهاية".^(٤٦)

وعند "سعديا" ، ينقسم الدليل على استحالة التعاقب بلانهاية إلى قسمين: أحدهما يقوم على المقدمة التي تقول: لا يمكن قطع اللامتناهي، والآخر يقوم على المقدمة التي تقول: إن اللامتناهي لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر .

يُكوّن القسم الأول الدليل الأخير من أدلته الأربعة على الحدوث. ويُقدّمه "سعديا" في صورتين ، إحداهما تبرز لفظ "زمان" والآخرى لفظ "ناس" ، بما يتطابق مع استخدام "أرسطو" لهما في مناقشته لمسألة إمكانية التعاقب بلانهاية.^(٤٧) وعلى أية حال، فإن "سعديا" يشير إلى دليله الرابع بأكمله على أنه دليل "قائم على الزمان".^(٤٨)

في الصورة الأولى من الدليل، وهو يتصور فيضاً من الزمن من الماضي إلى الحاضر كنوع من النزول من القمة إلى القاع، ومن ثمّ وهو يتصور ، على العكس، تفكير المرء مرتداً إلى الماضي كنوع من الصعود إلى القمة، يقول: "وذلك أنى علمت أنّ ماضٍ ومقيم وأنّ وعلى أنّ المقيم هو أقل من كل أن [يمكن أن يتصوره المرء] فوضعت الآن [في الزمان] كالنقطة [في المكان] وقلت إنّ كان الإنسان إذا رام بفكره الصعود في الزمان من هذه النقطة إلى فوق (le-ma'alah) لم يمكنه ذلك، لعلّة أن الزمان لانهاية له ومالا نهاية له [أي مالا بداية له] لا يسير فيه الفكر (ha-mahashabah) صعوداً فيقطعه. فهذه العلة بعينها تمنع أن يسير الكون (ha-havayah = ὕφεσις) سفلأ (la-mattah) فيقطعه حتى يبلغ إلينا" [وهكذا يصل إلى نهاية].^(٤٩)

والأساس الذي تقوم عليه هذه الفقرة عموماً هو العبارة القائلة: "إنه يستحيل قطع اللامتناهي" - التي ترد في مواضع عديدة من أعمال "أرسطو" التي تمت الإشارة

(٤٦) المصدر السابق، نفس الموضع ؛ وأيضاً ص ٢٢ - ٢٤ .

(٤٧) انظر فيما سبق ص ٥٥١ - ٥٥٢ .

(٤٨) سعديا : ٢ الامانات والاعتقادات، ص ٣٦ .

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع .

إليها من قبل ونحن بصدد الحديث عن "النظام" (٥٠) غير أن استخدام "سعديا" للتعبير "الفكر لا يمكن قطعه"، واستخدامه أيضا لظرفي المكان: "أعلى" و"أسفل"، يبين أنه كان يتمثل هنا عبارة معينة لأرسطو، وهي: "الأشياء التي بلا نهاية فلا سبيل أن تُقطع بالذهن (νοούντων)؛ ولهذا السبب ليست تكون بلا نهاية سواء إلى أعلى (ἐπὶ τὸ ὀν) أو إلى أسفل (ἐπὶ τὸ κῶν) (٥١).

وفي الصورة الثانية من الدليل، وهو يتصورُ بالمثل عملية "التكون" (أو التولد) generation، أي تعاقب العلل والمعلولات، على أنها عملية نزول، يبدأ بالعبارة المقتبسة من قبل، في نهاية القسم الأول من الدليل، وهي "إنه من المستحيل لعملية "التكون" أن تتقدم سفلا عبر اللامتناهي وتقطعه لكي تصل إلينا [وهكذا تصل إلى نهاية]". ثم يضيف بعد ذلك قوله: "وإذا لم يبلغ الكون إلينا لم نكن، فيصير هذا القول يوجب أننا معشر الكائنين لسنا كائنين والموجودين لسنا موجودين؛ فلما وجدت نفسى موجوداً علمت أن الكون قد قطع الزمان حتى وصل إليّ، ولولا أن الزمان متناه [في الماضي] لم يقطعه الكون. واعتقدت أيضا في الزمان المستقبل كما اعتقدت في الماضي بلا توقف." (٥٢)

وفيما بعد، يورد "سعديا" نفس الدليل بدقة أكثر فيقول: "وإن أخطرنا ببالنا شيئا من شيء فسبيل الشيء الثاني في القول سبيل الأول وعليه شرط ألا يكون إلا من شيء ثالث وسبيل الثالث في القول سبيل الثاني وعليه شرط ألا يكون إلا من شيء رابع، ويتصل الأمر إلى ما لا نهاية له. وإذا كان ما لا نهاية له لا ينقضى فتوجد وجب ألا توجد وما نحن موجودون فلولاً أن الأشياء التي قبلنا كانت متناهية لا تنقضى حتى

(٥٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٩. Bonitz, Index Aristotelicus, s.v.p. 74b, 11. 30-34.

(٥١) Anal. post., 32, 83b, 6-7. وفي نقل أبي بشر متى بن يونس "إلى العربية من نقل إسحق بن حنين إلى السرياني لهذه العبارة جاء ترجمة آخرها هكذا: "كيس تكون بلا نهاية"، وإلا فلم يكن ليوجد لما الأشياء التي تعمل عليه بلا نهاية تمديد". (ضمن منطق أرسطو، بتحقيق عبد الرحمن بدوي، ج٢، ص ٢٩٦-٢٩٧) (المترجم)

(٥٢) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٣٦.

وُجِدْنَا".^(٥٣) ويعكس هذا الدليل العبارة الأرسطية التي اقتبسناها من قبل، فيما يتصل
"بالنظام".^(٥٤)

إن القسم الثاني من الدليل ، الذي يقوم على مقدمة هي إنه لا يمكن للامتناهي أن
يكون أكبر من لامتناه آخر، إنما يأتي إبطاً للخطرية الثامنة من النظريات الثلاث
عشرة عن أصل العالم، والتي قال بها "أرسطو" ، فيما يمكن بيانه، عن قدم العالم.
وإذ يبدأ "سعديا" بالمقدمة الواضحة بذاتها ، أي إنه على فرض قدم العالم فسوف تكون
دورات كل كوكب سماوي لا متناهية، يُقدّم الدليل في صورتين ، تتطابقان مع
الصورتين اللتين قدمهما "يحيى النحوي" . ففي صورته الأولى يُوصف بأنه دليل
"الزيادة والنقصان" ، ويقرأ هكذا : "إن كل يوم يمضي من زمان الفك فهو زيادة على
ما مضى ونقصان مما يُستأنف . فما احتمل من الزيادة والنقصان فهو متناهي القوة.
والتناهي يوجب الحدث".^(٥٥) ويوصف الدليل ، في صورته الثانية ، بأنه دليل "اختلاف
الحركات"، وإذ يتمثل "سعديا" حركات الفلك الأقصى وفلك القمر وفلك الشمس التي
تتكمّل على التوالي في يوم وفي ثلاثين يوماً وفي ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً، يُدلّل
على ذلك فيقول : "قلما شاهد حركات السماء مختلفة حتى إن بعضها يُنسب إلى بعض
على ثلاثين ضعفاً وعلى ثلاثمائة وخمسة وستين وعلى أكثر من ذلك علمنا أن كل واحدة
متناهية". ثم يذكر أيضاً الاختلاف بين حركة الفلك الأقصى، التي تتكمّل في يوم واحد
وحركة فلك النجوم الثابتة التي تتكمّل دورتها مرة كل ٢٦٠٠٠ ألف سنة أي في
١٢٠٠٠ ألف سنة ١٢٠٠٠ يوم.^(٥٦)

(٥٣) المصدر السابق، ص ٤٠.

(٥٤) انظر فيما سبق ص ٥٥٤ .

(٥٥) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٦٠ .

(٥٦) المصدر السابق ، نفس الموضع . وفيما يتعلق بالرقم ٢٦٠٠٠ سنة انظر "رسائل إخوان الصفا"، ج ٢
ص ٢٥١. ونص عبارة "سعديا" هنا هو: "وشرح ذلك أن الحركة المشرقية للفلك الأعلى تُرى دائرة في كل
يوم وليلة مرة واحدة. والحركة الغربية للكواكب الثابتة تتحرك في كل ١٠٠ سنة مقدار درجة واحدة.
فعلی هذه النسبة لانتور الدورة التامة إلا في ٣٦ ألف سنة تكون أيامها ١٢ ألف ألف يوم و١٤ ألف
يوم. هذه أضعاف الحركة المشرقية سوى ما بين ذلك من الحركات . فما نقول في قوة تفاوت حركتها
هذا التفاوت كيف لا تكون متناهية" ("الأمانات والاعتقادات"، ص ٦٠-٦١). (الترجم)

وفى كتاب "الإرشاد" للجويني ، حيث يُستخدم دليل استحالة التعاقب بلا نهاية على أنه تدعيم لدليل حدوث أعراض الجواهر «الذرات»^(٥٧) فإنه يُقدّم فحسب على أنه يستند إلى مبدأ : أن اللامتناهى لا يمكن قطعه ، على نحو ما قرره "النظام" فى صورة برهان مُبنيًا أنه لا يمكن لشيء أن يوجد لو كان وجوده مسبقاً بعدد لامتناه من العلل. ويُقرأ الدليل هكذا: "فإننا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها ونقول : من أصل "المهدة" أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها. وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على أثر الواحد فإذا انصرفت الدورة التى قبل هذه الدورات إذن انقضاؤها وانتهاؤها بتأهياها. وهذا القدر كاف فى غرضنا".^(٥٨) وهذا أيضا يستند إلى العبارات الأرسطية ، التى اقتبسناها من قبل فيما يتصل "بالنظام".

وتدعيمًا للنتيجة المستخلصة من هذا الدليل، أى أنه لا شيء يحدث لو أن حدوثه مشروط بتعاقب أشياء لامتناهية سابقة عليه، يقتبس "الجويني" من بعض "المحصلين" الذين يحتجون بأن من يتمسك بالرأى المعارض هو مثل من يقول لآخر: "لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله ديناراً ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهما . فلا يتصور أن يُعطى على حكم شرطة ديناراً ولا درهما".^(٥٩)

ويمكن تتبع الدليل على استحالة التعاقب بلا نهاية عند "ابن حزم". فهو يورد أولاً، فى سياق دليله الخامس على الحدوث، العبارات الآتية : "لا سبيل إلى وجود ثانٍ إلا بعد أول ، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثانٍ، وهكذا أبداً"^(٦٠) وعلى هذا "لو لم يكن أول لم يكن آخر".^(٦١) على أساس هذه العبارات يستخلص "ابن حزم" أن العالم حادث. ثانياً، فى سياق دليله الثالث على الحدوث ، وهو يتمثل دورات الفلك الأكبر وفلك زحل، يقول

(٥٧) انظر فيما سبق من ٥٣٥ : ٥٤٩ .

(٥٨) الجويني: "الإرشاد" ، ص ١٥ .

(٥٩) المصدر السابق، من ١٥ ، ١٦ .

(٦٠) ابن حزم : "المفصل" ، ص ١٨ .

(٦١) المصدر السابق، ص ١٩ .

محتجاً ضد القول بقدوم الزمان : "يجب إذن أنه إذا دار زحل دورة واحدة في كل ثلاثين سنة وزحل لم يزل يدور ، دار انفلك الأكبر في تلك الثلاثين سنة إحدى عشرة ألف دورة غير خمسين دورة - وانفلك لم يزل يدور - وإحدى عشرة ألف غير خمسين دورة أكثر من دورة واحدة بلاشك . فإذن ما لانهاية له أكثر مما لانهاية له بنحو إحدى عشرة ألف مرة . وهذا محال". (٦٢)

وعند الغزالي ، يُقدّم الدليل في صورة تحدٍ لأولئك الذين يسلمون بقدوم العالم . ويُقرأ على النحو التالي : "بِم تُنكرون على خصوصكم إذ قالوا قدّم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ولا حصر لأحاديها مع أن لها سدسا وربعا ونصفا؟ فإن فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس فإنه يدور في اثني عشرة سنة ، ثم كما أنه لانهاية لأعداد دورات زحل لانهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكوكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة". (٦٣)

وعند "بحايا" Bahya يتجلى الدليل في عبارتين يوردهما في سياق أدلته على حدوث العالم التي يستخدمها أساسا لبراهينه على وجود الله . فأولا ، وهو يبدأ بعبارة : "مالا بداية له لانهاية له" (٦٤) يواصل تفسيرها على أساس أنه "يستحيل على ما ليس له بداية الوصول إلى نهاية يمكن للمرء التوقف عندها". (٦٥) وثانيا ، يضيف "بحايا" قوله : "لو أننا نتمثل بعقولنا شيئا من الأشياء لانهاية له بالفعل [كما لو افترضنا قدّم العالم] واقتطعنا منه جزءا معيناً ، فسوف يكون المتبقى إذن من غير شك أقل مما كان . ولو أن المتبقى لامتناه أيضا [كما سيكون عليه الحال كذلك لو افترضنا أن العالم قديم] ،

(٦٢) المصدر السابق ، ص ١٦ ، ١٨ .

(٦٣) الغزالي . تهافت اللاسفة ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٦٤) Hobot 1, 5, p. 31, 1, 10 - 32, 1.6.

(٦٥) Ibid., 11, 5 - 6.

فسوف يكون إذن لامتناه أكبر من لا متناه آخر. لكن هذا محال^(٦٦). وكلا العبارتين، فيما هو واضح ، تقومان على أساس ما كان يقوله "سعديا".

وعند "يهودا اللاوي" ، على نحو ما رأينا ، يُشار إلى دليل استحالة التعاقب بلا نهاية على أنه تعزيز لـ دليل حدوث أعراض الذرات ، الذي هو الدليل الثاني من أدلة الحدوث التي يقتبسها باسم المتكلمين^(٦٧). ومهما يكن الأمر ، فإنه يعيد تقديمه كدليل مستقل على أنه أول أدلة المتكلمين على الحدوث . ويقدم الدليل في صورتين :

في الصورة الأولى يحتج "يهودا" ، على أساس مبدأ أن اللامتناهي لا يمكن قطعه فيقول : "إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الموجودة في سالف الدهر إلى وقتنا هذا [أي أفراد أى نوع] لا نهاية لها . وما لانهاية له لا يخرج إلى <ال> فعل. فكيف خرجت تلك الأشخاص إلى الفعل وهي لا نهاية لها كثرة لا محالة ؟ إن للماضي الأول وللأشخاص الموجودة عدد < أ > يتناهي لأن في قوة العقل أن يعد ألفا والألف ألف مضاعفة إلى < ما > لا نهاية له . هذا في القوة وأما أن يخرجها إلى حد الفعل فلا . لأن ما يخرج إلى الفعل وعد واحد كذلك العدد الخارج < إلى > الفعل ذو نهاية لا محالة . وما لانهاية له فكيف يخرج إلى الفعل ؟ فللعالم إذن ابتداء ولدورات الفلك عدد متناه^(٦٨) . وأيضاً ، لو كانت المخلوقات [أي أفراد النوع الإنساني] لامتناهية في العدد ، فكيف وصل إذن ذلك العدد إلى نهايته معنا ؟ ذلك أن الذي ينتهي إلى شيء ما يجب أن يكون له بداية حتماً ، وإلا لكانا نرى كل فرد [من الناس] لكي يوجد فعليه أن ينتظر حتى يوجد عدد لامتناه من أفراد [الناس] قبله ، مما يترتب عليه أنه لن يوجد فرد [من الناس] أبداً^(٦٩) .

ثانياً ، على أساس مبدأ أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر ، يحتج يهودا قائلاً : "ومن ذلك أن ما لانهاية له لا نصف له ولا ضعف ولا نسبة عددية .

(٦٦) . Ibid., 11. 13 - 15 .

(٦٧) Cuzani v. 15 . وانظر فيما سبق ص ٢٨ .

(٦٨) Ibid., 18 (1), p. 332, 11. 8 - 17; p. 331, 1.26 - p. 333, 1.7 .

(٦٩) Ibid., p. 332, 11. 23 - 27; p. 333, 11. 14 - 18 .

ونحن ندري أن دورات الشمس جزء من اثني عشر من دورات القمر، وكذلك سائر حركات الأفلاك بعضها عند بعض فيصير هذا بعض هذا . وليس في «ما» لا نهاية له بعض، فكيف يصير مثل ما لا نهاية له» (٧٠)

وعند "الشهرستاني" ، يرد الدليل فحسب على أساس مبدأ أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر. (٧١)

ويقدم هذا الدليل بصورتين :

في صورة منهما، بعد أن يقتبس الشهرستاني باسم ابن سينا مبدأ أنه لا يمكن أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لا نهاية له، يحتج قائلا: إنه على فرض قدم العالم، فسوف تكون السنوات الماضية قبل يوم معين من الأيام والسنوات الآتية بعد ذلك اليوم متساوية في عدم التناهي ، لكن "لوفصلنا من الماضي سنة وأضفناها إلى الباقي صار الماضي ناقصاً والباقي زائداً ، وهما متماثلان في نفي التناهي ، أدى ذلك إلى أن يكون الزايد مثل الناقص". (٧٢)

وفي صورة أخرى ، يقرأ الدليل على النحو الآتي: "ومن جملة الإلزامات على "الدهرية" أن حركات زحل وهو في الفلك السابع مثل حركات القمر وهو في الفلك الأول من حيث إن كل واحد من النوعين غير متناه. ومعلوم بالضرورة أن حركات زحل أكثر من حركات القمر [في خلال نفس الزمن المعطى] فهي إذن مثلها وأكثر منها . وذلك من أمحل المحال وأبلغ في التناقض". (٧٣)

ويورد "ابن رشد" هذا الدليل في كتابين من كتبه . ففي كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" يرد الدليل على أنه "دليل المتأخرين من المتكلمين"، وهو يعضد دليل حدوث أعراض الجواهر. والدليل مقدّم، كما يورده "ابن رشد"، على أساس مبدأ أن

(٧٠) Ibid., p. 332, 11. 17 - 21; p. 333, 11. 7 - 11.

(٧١) انظر فيما سبق ص ٥٥٦ .

(٧٢) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ٢٩.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٢٩.

اللامتناهي لا يمكن أن يقطع، تماما على نحو ما هو موجود عند "الجويني"، أى بما هو برهان يُبين أنه لا يمكن لشيء أن يوجد، لو كان وجوده مسبقا بعزل لامتناهية . ويجيء الدليل كما يلي : "مثال ذلك؛ إن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى إن كان قد وُجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ، ومثّلوا ذلك برجل قال لرجل : لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لانهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا"،^(٧٤) ثم يشرع "ابن رشد" بعد ذلك فى إبطال دليل المتكلمين هذا .

وفى كتابه "تهافت التهافت" يشير إلى هذا الدليل باعتباره أعسر العضلات التى أثارها المتكلمون ضد التعاقب بلانهاية، وهو يقتبسه على هذا النحو: "إنه إذا كانت الحركات الواقعة فى الزمان الماضى حركات لانهاية لها ، فليس يوجد منها حركة فى الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انتقضت قبلها حركات لانهاية لها".^(٧٥)

ويقتبس ، فى كتابه "تهافت التهافت" أيضا من كتاب الغزالي: "تهافت الفلاسفة" الدليل الذى يقوم على مبدأ أنه لا يمكن أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له".^(٧٦)

وعند "ابن ميمون" يرد دليل الحدث من استحالة التعاقب بلا نهاية فى موضعين:

أولا، فى تدليله على حدوث أعراض الجواهر «الذرات» يشير ، كما رأينا ، إلى استخدام المتكلمين لإنكارهم إمكانية التعاقب بلانهاية على أنه تعزيز لذلك الدليل ويصف الدليل على حدوث أعراض الجواهر مع الدليل المعزّز له بقوله: "إن هذه الطريقة هى أحق الطرق وأحسنها عندهم، حتى إن كثيرين ظنوها برهانا".^(٧٧)

ثانيا، أورده "ابن ميمون" على أنه دليل مستقل على الحدث، وهو الثانى فى قائمة أدلته السبعة ، حيث يقدم على النحو الآتى: "قالوا أيضا: إن يحدث شخص من

(٧٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٦.

(٧٥) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ١٩ - ٢٠ .

(٧٦) المصدر السابق، ص ١٧-١٨ ؛ وانظر فيما سبق ص ٥٢٤ .

(٧٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، ص ١٥٢ .

الأشخاص المتناسلة (ha - ishim ha - noladim) يتبرهن أن العالم كله محدث". (٧٨)
 ويبدو أن لفظ "المتناسلة" المستخدم هنا يعكس اللفظين ὁτομων و γενομενων المستخدمين في أصل الدليل عند "يحيى التحرى". (٧٩) والدليل الذي يتلوه يمكن تلخيصه
 على النحو الآتي : على فرض قديم العالم ، سوف يترتب على ذلك إذن ، في حالة الناس ،
 مثلاً ، أن سلسلة الأبناء المسبوق بالآباء سوف تمر إلى ما لانهاية. ومهما يكن من أمر ،
 فإن المتكلمين قد وضعوا أن وجود ما لانهاية له على هذه الجهة [أى بالتعاقب]
 محال". (٨٠) والنتيجة التي نتوقع إضافتها هي أنه كان هناك ، إذن ، إنسان أول (آدم)
 وكانت هناك بداية للعالم، وكلاهما ظهر إلى الوجود بفعل من أفعال الخلق .

ويلحق "ابن ميمون" بهذا الدليل دليلاً آخر يمكن تلخيصه على النحو الآتي:
 "نفرض أننا نسأل أنفسنا: من ماذا تكون آدم هذا؟ فنقول مثلاً من التراب، فيلزم أن
 نسأل : وذلك من ماذا تكون ؟ [وهكذا] ... لكن هذا ، كما أوردنا من قبل ، لا يمكن أن
 يمر إلى ما لانهاية ، وعلى ذلك فلا بد من التوقف عند شيء وجد بعد العدم المحض. وفي
 النهاية ، يلاحظ "ابن ميمون" أن هذا الذي قاله المتكلمون "برهان على أن العالم وجد
 بعد العدم المحض المطلق". (٨١) ولا أعرف في الوقت الراهن ما هو المصدر المعين الذي
 يشير إليه "ابن ميمون" هنا .

نجد عرض إنكار المتكلمين لإمكانية التعاقب بلانهاية الذي يشير إليه
 "ابن ميمون" ، في كلا الموضعين السابقين ، ضمن تفسيره للمقدمة الحادية عشرة من
 المقدمات الاثني عشر التي يلخص فيها نظريات المتكلمين الطبيعية ، أى المقدمة التي
 تقول : "إن وجود لانهاية له محال على أى حال كان". (٨٢) وبالنسبة لاستحالة هذا النوع
 من اللامتناهي ، يضيف قائلاً : إن بعض المتكلمين "يروم تصحيحه أعني تبين امتناعه

(٧٨) المصدر السابق، ج١، ص١٥١.

(٧٩) انظر فيما سبق ص٥٥٢ .

(٨٠) ابن ميمون. "دلالة العاشرين". ج١، ص١٥١.

(٨١) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٨٢) المصدر السابق، ج١، ص١٨٤ .

بطريق سائبته لك فى هذه المقالة، وبعضهم يقول : إن هذا معقول بنفسه ، ومعلوم بالبديهية، ولا يحتاج عليه برهان^(٨٣) والدليل الموعود الذى يبينه فيما بعد هو ذلك الذى يقوم على مبدأ أن ما لانهاية له لا يمكن أن يكون أعظم مما لانهاية له. ويُقدّم هذا فى صورتين تطابقان الصورتين اللتين قدمهما كل من "يحيى النحوى" و"سعديا" والشهرستانى".

ويمكن تلخيص الدليل فى صورته الأولى على هذا النحو : متى سلّمنا يقدم العالم، فسوف يترتب على ذلك أن عدد الأفراد المتعاقبين لنوع من الأنواع فى الماضى وحتى زمان معلوم سوف يكون أكبر من عدد الأفراد المتعاقبين فى الماضى فى كل حالة عددا لامتناهيا. وسوف يترتب على ذلك ؛ بالمثل ، أن يكون عدد الدورات الماضية لفلك سماوى بعينه وحتى زمان معلوم أكبر من عدد الدورات الماضية لنفس الفلك وصولاً إلى زمان أسبق من ذلك الزمان المفروض ، حتى وإن كان عدد الدورات فى كل حالة عددا لامتناهياً^(٨٤) .

وجوهر الدليل فى صورته الثانية هو كما يلى : يلزم على زعم قدم العالم، أن يكون عدد الدورات الماضية لأى فلك سماوى معين يتحرك حركة سريعة إلى وقت معلوم أكثر من عدد الدورات الماضية لفلك سماوى آخر أبطأ منه حركة ويتحرك إلى ذات الوقت المعلوم ، مع أن عدد الدورات الماضية لكل من هذه الأفلاك وحتى ذلك الوقت هو عدد لامتناه^(٨٥).

(٨٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١٤٩ .

(٨٤) المصدر السابق، ص ١٥٥. وفى ذلك يقول "ابن ميمون" - معبراً عن رأى المتكلمين -: "يلزم على اعتقاد القديم أن كل شخص من ذلك النوع من الزمان الفلانى إلى ما قبله فى الأزلى غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمان المفروض بألف سنة مثلاً إلى ما قبله فى الأزلى غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمن المفروض بألف سنة مثلاً إلى ما قبله فى الأزلى غير متناهية وهذه الجملة الأخيرة أكثر من الجملة الأولى بعدد المولودين فى تلك الألف سنة، فيلزمون بزعمهم بهذا الاعتبار أن يكون ما لانهاية أكثر مما لانهاية . وهكذا يفعلون بدورات الفلك أيضاً ويلزمون منها بزعمهم أن دورات لا نهاية لها أكثر من دورات لانهاية لها" (دلالة الحافزين ، فصل ٧٤، ص ٢٢٠ من نشرة أتاى) .

(٨٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

يرفض "ابن رشد" و"ابن ميمون" على السواء ، كل منهما مستقلاً عن الآخر،^(٨٦) إنكار المتكلمين هذا للتعاقب بالنهاية .

إن إبطال دليل إمكانية قطع اللامتناهى ، بما يتضمنه من عدم إمكانية وجود شيء من الأشياء يكون وجوده مسبقاً بعدد لامتناهى من الأشياء تكون بلا أول،^(٨٧) يظهر فى كتاب "ابن رشد" الكشف عن مناهج الأدلة وفى كتابه "تهافت التهافت" وفى تفسيره لكتاب "الطبيعة لأرسطو".

فى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" يبدأ "ابن رشد" إبطاله للدليل بعبارة يردُّ فيها ما يؤكد المتكلمون وذلك فى قوله: "وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صائفاً فى جميع الوجوه".^(٨٨) ثم يستمر فيذكر استثنائين لرأى المتكلمين هذا: أولاً، وهو يتمثل تصور أرسطو لإمكانية اللامتناهى فى التعاقب الدورى للأشياء، والتى يصورها بالتعاقب الدورى للسحاب والمطر،^(٨٩) فيقول إن اللامتناهى ممكن فى الأشياء التى تحدث فى تعاقب دورى ويصوره بشروق الشمس وغروبها الدورى وبالتعاقب الدورى للسحاب والمطر.^(٩٠) ثانياً، وهو يتمثل تصور أرسطو "إمكانية اللامتناهى فى تعاقب الأشياء على جهة الاستقامة كذلك، ويصور التعاقب على جهة الاستقامة بكون الإنسان عن إنسان،^(٩١) وأيضاً وهو يتمثل عبارة

(٨٦) انظر: Crescas' critique of Aristotle, p. 323.

(٨٧) انظر فيما سبق ص ٥٥٦ - ٥٥٧ .

(٨٨) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ٣٦ .

(٨٩) De Gen.et Corr. 11. 11, 338b, 6-8.

(٩٠) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٦-٣٧ ونص عبارة "ابن رشد" هو: "الأشياء التى بعضها قبل بعض توجد على تحرين إما على جهة الدور وإما على جهة الاستقامة ، فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها . مثال ذلك: أنه إن كان شروق فقد كان غروب ، وإن كان غروب فقد كان شروق ، فإن كان شروق فقد كان شروق . وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وإن كان مطر فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم" (الكشف ، ص ٢٧) (المترجم)

(٩١) Phys.11, 6, 206, 26. وانظر فيما سبق ص ٥٥٢ .

أرسطو: "إن الإنسان إنما يولده إنسان والشمس" (٩٢) وكما يصف الشمس بأنها مولّد generator <للإنسان>، (٩٣) فإنه يستمر في تفسير كيف يمكن حتى للتعاقب على جهة الاستقامة أن يكون لامتناهيا. حقا، يستحيل التعاقب اللانهائي على جهة الاستقامة - فيما يقول - لو أنه حاصل كما في حالة الناس أساساً، "مثل كون الإنسان من إنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر. فإن هذا كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية، ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير". (٩٤) ولكن إن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب المصور له (أي عن الشمس) و.. يكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع [أي الشمس] فليس يمتنع - وإن وُجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له [كما تفعل الشمس في الواقع] - أن يفعل [على سبيل التعاقب] بآلات متبدلة أشخاصا لانهاية لها". (٩٥)

وفي كتابه "تهافت التهافت"، أيضا، يبطل هذا الدليل قائلاً: "إن الفلاسفة جوزوا وجود ما لانهاية له بالعرض لا بالذات، بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له أمراً ضرورياً تابعاً لوجود مبدأ أول أزلي". (٩٦) و"لما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسر حلّ قولهم وظنّوا أن دليلهم ضروري". (٩٧)

(٩٤) Ibid., 11, 4, 194b, 13. وانظر: Metaph. x11, 5, 1071 a, 13 - 16.

(٩٢) De Gen. et Corr, 11, 10, 336a, 18. وفي ذلك يقول ابن رشد في تلخيصه لكتاب الكون والفساد لأرسطو: "إن الإنسان كما يقول أرسطو يولده إنسان آخر والشمس. وإذا وضع هذا كما هو بين من أمر هذه الأنواع المتناسلة أعنى أنها أزلية فيما مضى فهو أيضا من البين أنها ليست يمكن أن تخل فيما يستقبل وذلك بطوره أفة عليها من الآفات الأسطقسية ككذلك قلت فساد الهواء أو طفو الماء على جميع الأرض لأنها لو اختلفت أو كان منها إمكان لأن تخل وكان قد خرج ما كان ممكنا من ذلك إلى الفعل في الزمان الماضي غير المتناهي وذلك مرات لا نهاية لها وكانت لا توجد الآن أصلا. وبالجمله فقد بين أنه لا يمكن أن يكون شيء أزليا فيما مضى ويفسد في المستقبل وبالعكس أعنى شيء كائناً ويبقى أزليا". (ص ٢٠، طبعه دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد سنة ١٣٦٥هـ). (المترجم)

(٩٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٢٧.

(٩٥) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٩٦) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٢٠-٢١.

(٩٧) المصدر السابق، ص ٢١.

وفى "تفسير الطبيعة لأرسطو" يقول "ابن رشد"، بعد إثبات رأى المتكلمين، فى أنه لا شيء يوجد إن كان وجوده مسبقاً بأشياء غير متناهية: "إننا نقول، على أية حال، إن ذلك مستحيل بالذات، وليس بالعرض، والذي طبقاً له ، لو أن هناك فاعلاً معيناً ليس لوجوده بداية [ولنقل المحرك الأول الذى لا يتحرك]، فلسوف يلزم أن لا تكون لأفعاله بداية، وسوف يترتب على ذلك أنه قبل أى فعل له [يحدث فى العالم] فإنه يوجد له فعل [آخر]، حتى إنه قبل أى فعل من أفعاله [فى العالم] توجد أفعال لامتناهية ، لكن بطريق العرض فحسب وليس لأن بعضها يوجد بالذات بالنسبة لوجود غيرها من الأفعال. وبسبب أن المتكلمين فهموا خطأ ما هو بالعرض على أنه ما هو بالذات قالوا إن الحوادث التى لا أول لها لا يمكن لها أن تحدث".^(٩٨)

وفى تلخيص "ابن رشد" لكتاب "الطبيعة لأرسطو" > كتاب جوامع السماع الطبيعى < توجد العبارة التالية: "وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصرانى وكل من قال بحدوث العالم، إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات؛ فمنعوا أن توجد ما هنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فقالوا بوجود حركة أولى فى الزمان".^(٩٩) ثم نجد هناك - فيما بعد ، إشارة غامضة إلى "يحيى النحوى" وإبطاله لرأى أرسطو، وفيها يقول "ابن رشد": "لأنه <أى يحيى النحوى> من قبل أنه وضع أن قبل كل حركة حركة بالذات"، ثم يعقب "ابن رشد" على ذلك فيقول: "وهذا الذى اضطر أبنا نصر أن

(٩٨) Comm.47 (IV, p. 388 -KL) ; V, وانظر Phys. VIII, comm. 15 (IV, p. 350DE) (٩٨) Comm. 13 (IV, p. 2181).

V, comm. 13 (1v, p. 2181).

(٩٩) الترجمة العبرية لتلخيص ابن رشد كتاب "الطبيعة" لأرسطو، 9 - 6، 40b، 11، V111،

وفى ذلك يقول ابن رشد فى تلخيصه لكتاب "السماع الطبيعى": "بين «أرسطو» أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة ولا حدوث «السكون بسكون» لأنه لو كان ذلك كذلك لم يوجد الكائن الأخير - وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصرانى وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات فمنعوا أن توجد ما هنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فقالوا بوجود حركة أولى فى الزمان فزعمهم أن يكون قبلها حركة فرأوا أن يجدوا انفصالا عن هذا الشك فلم يجنوه (ص ١١٠، طبعه حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ). (المترجم)

يضع في ذلك مقالته الموسومة بـ "الموجودات المتغيرة" : فإنه رام هناك أن يفحص على أي نحو يمكن أن تكون قبل الحركة حركة [إلى غير نهاية] (١٠٠).

وفي إبطال "ابن رشد" للدليل الثاني ، الذي يستند إلى مبدأ أن ما لانهاية له ليس أكبر مما لانهاية له ، والذي ذكره في كتابه "تهافت التهافت" ، نجده قد صاغ عبارة الغزالي للدليل ، والتي هي الهدف المباشر لهجومه على النحو التالي: لو سلّمنا أن (أ) «الذي يتحرك» يكمل دورته في شهر و(ب) يكمل ثلاثين دورة في شهر فإن النسبة بين مجموع دورات (أ) ومجموع دورات (ب) في عام سوف تكون نسبة واحد إلى ثلاثين. بهذا التماثل يدل الغزالي على أن زحل يكمل دورته في ثلاثين عاماً والشمس تكمل ثلاثين دورة لها في ثلاثين عاماً ، وتكون نسبة مجموع دورات زحل إلى مجموع دورات الشمس هي نسبة واحد إلى ثلاثين ، لكن بما أن مجموع الدورات القديم لزحل لامتناهية وأن مجموع الدورات القديمة للشمس لامتناهية أيضاً ، فسوف تكون نسبة الدورات اللامتناهية لزحل إلى الدورات اللامتناهية للشمس مساوية لنسبة واحد إلى ثلاثين . ويلزم عن ذلك محال وهو أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له .

بوسعنا أن نفترض أن "ابن رشد" ، في إبطاله لهذا الدليل ، كان يتمثل الفقرات التي يؤكد "أرسطو" فيها أن "اللامتناهي" ليس هو نفسه "الكل". فأرسطو يقول، في موضع من كتابه "الشعر" : "إن الكل ($\sigma\lambda\omicron\nu$) هو ما له بداية ووسط ونهاية" (١٠١) على حين أن اللامتناهي، بالمعنى الحقيقي للفظ، هو ذلك الذي لا بداية له ولا نهاية. وفي موضع آخر من كتابه "الطبيعة" يقول: "اللامتناهي، إذن ، هو ما إذا أخذ منه شيء فقد يمكن دائماً أن يؤخذ منه ما هو خارج عنه في الكم. وما ليس يكون خارجاً عنه شيء فذلك الشيء تام كل ($\sigma\lambda\omicron\nu$) ، فبأننا هكذا نحدُّ الكل بأنه : ليس منه شيء ناء عنه" (١٠٢). يتمثل هذا المعنى يُدلل "ابن رشد" بالفعل ، على أنه في حالات مثل دورات الشمس ودورات زحل ، بما أن حركتهما اللامتناهية ليست كلاً ، لا توجد بينهما مثل هذه النسبة : أي النسبة بين الدورات اللامتناهية للشمس والدورات اللامتناهية لزحل ،

(١٠٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٠١) Poetics, 7, 1450b, 26 - 27.

(١٠٢) Phys. 111, 6, 207a, 7 - 9.

ومن ثمَّ فلا يمكننا أن نتحدث عن هذه الدورات باعتبارها نسبة واحد إلى ثلاثين. وكل ما يمكن قوله فحسب هو إن أى عدد متناه من الدورات أتمته الشمس فى زمن معلوم بالنسبة لأى عدد متناه من الدورات أتمه زحل فى نفس الزمن هو مساو لنسبة واحد إلى ثلاثين.^(١٠٢)

ولا يورد "ابن ميمون" الدليل القائم على مبدأ عدم إمكانية قطع اللامتناهى ، ومن ثمَّ فهو لا يبطله على نحو مباشر.

لكنه فى عرضه للفرق بين "أرسطو" وبين المتكلمين فى مسألة التعاقب بلانهاية ، يُقدِّمُ إبطالا لذلك الدليل ، الذى كان يتمثله بلاريب.

وفى تقديمه لرأى "أرسطو" يبدأ بالقول إن "أرسطو" قد برهن على استحالة أربعة أنواع من اللامتناهى بالفعل وبالجملة، أى ١ - وجود عظم ما لانهاية له؛ ٢ - وجود أعظام لا نهاية لعددها، وإن كان كل واحد منها متناهى العظم؛ ٣ - وجود أعظام لانهاية لها يكون الواحد منها علة الآخر؛ ٤ - وجود موجودات مفارقة «لأجسمية» لا نهاية لها بعضها علة لبعض. هذان النوعان من سلسلة العلل والمعلولات الموجود «بالفعل» و«بالجملة» اللذان برهن "أرسطو" على استحالتهما، يصقهما "ابن ميمون" بأنهما يكونان «الترتيب الطبيعى الذاتى».^(١٠٤) وإذا يتمثَّل تمييز "أرسطو" بين اللامتناهى بالفعل، الذى هو مُحال، وبين اللامتناهى بالقوة، الذى هو ممكن، وإذا يتمثَّل أيضا وصف "أرسطو" لأدواع اللامتناهى بالقوة بأنه الذى يكون فيه شىء بعد شىء^(١٠٥) والذى يكون كل جزء منه ليس باقيا، [وإنما يكون ويقسد]^(١٠٦) فإن "ابن ميمون" يشير

(١٠٣) ابن رشد "تهافت التهافت" ص ١٨ ، ١٩. وفى ذلك يقول "ابن رشد" : " لا نسبة توجد بين عظيمين أو قَترين كل واحد منهما يفرض لانهاية له . فإذا القدماء لما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولانهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلاً فإنهم من ذلك أن يكون الجملتان متناهيَّتين كما لزم فى الجزأين من الجملة . وهذا بين بنفسه فهذا القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل يلزم فى الجملتين أن تكون نسبة إحداهما إلى الأخرى نسبة الأكثر إلى الأقل ، وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيَّتين وأما إذا لم يكن هناك نهاية فلا كثرة هناك ولا قلة" . (المترجم)

(١٠٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ص ١٤٨ .

(١٠٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٧ .

(١٠٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٨ .

إلى نوع واحد من اللامتناهي بالقوة^(١٠٧) وهو الذي يكون لا متناهياً "بالتعاقب"، والذي يُسمَّى لا متناهياً "بالعرض"، ويتكون من شيء يوجد بعد مرور شيء آخر^(١٠٨). وأخيراً، وهو يتمثل استخدام "أرسطو" للأمتلة "زمان" و"حركة" و"ناس" تصويراً لهذا النوع من اللامتناهي بالقوة^(١٠٩)، فإن "ابن ميمون" يذكر هنا أمثلة على هذا النوع من اللامتناهي بالقوة "الزمان" و"تعاقب الأعراض على المادة"^(١١٠)، أى الحركة، أو كذلك قلت: زيد بن عمر، وعمر بن خالد، وخالد بن بكر، وهكذا إلى ما لانهاية^(١١١). وهذا النوع من اللامتناهي، فيما يقول لنا "ابن ميمون"، هو الذي يُصرح "أرسطو" بأنه ممكن، فالذي يزعم أنه برهن على قدم العالم يزعم أيضاً أن افتراض وجود مثل هذا اللامتناهي لن يؤدي إلى "مُحال" absurdity^(١١٢) ولا يمكن تقديم أى برهان على استحالة^(١١٣). ويصرف النظر عن التمييز الذي اصططنعه "أرسطو" بين نوعي التعاقب بلا نهاية. فإن "ابن ميمون" ينتهي إلى تقرير أن المتكلمين يقولون: إن وجود ما لا نهاية له محال على أى حال كان^(١١٤).

(١٠٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ص ١٤٨.

(١٠٨) المصدر السابق، نفس الموضوع. والترجمتان العبريتان لترجمان اللفظ العربي الدال على "التعاقب" succession واللفظ العربي الدال على "العرض" accident يلفظ mikreh العبري أى: العرض. ولفظ "التعاقب" باعتباره وصفاً لهذا النوع من اللامتناهي الممكن لا يوجد في هذا الفصل من كتاب "الطبيعة" لأرسطو (Phys. 111, 6) غير أن يحيى النحوي يستخدمه، على نحو ما رأينا (انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٩ وكذلك الحاشيتين رقم ٢٥، ٢٧)، كما أن "أرسطو" لم يستخدم في هذا الفصل من كتابه "الطبيعة" الوصف "بالعرض" غير أنه متضمن في مناقشته التي قمنا بتحليلها فيما سبق في الحواشي من رقم ٢١ إلى رقم ٢٢.

(١٠٩) انظر فيما سبق الحواشي من رقم ٢٧ إلى رقم ٤٦.

(١١٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ص ١٤٨.

(١١١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(١١٢) المصدر السابق، ص ١٤٨. وفي هذه العبارة، كان في ذهن "ابن ميمون"، فيما هو واضح، مناقشة "أرسطو" في كتاب "الطبيعة" (Phys. 111, 6).

(١١٣) المصدر السابق، نفس الموضوع. وهذا كان "ابن ميمون"، فيما هو واضح، يتمثل مناقشة أرسطو في كتاب "الطبيعة" (Phys. 111, 2-6).

(١١٤) المصدر السابق، ص ١٤٨ - ١٤٩.

سوف يُلاحظ في هذا العرض للتباين بين "أرسطو" وبين المتكلمين ، كيف أؤكد "ابن ميمون" على التمييز الذي اصطنعه "أرسطو" بين "ما هو بالفعل" و"ما هو بالقوة" وبين "الذاتي" و"العرضي" ، وعلى بيان "أرسطو" كذلك في أنه لا استحالة هناك تترتب على إثبات إمكانية لامتناه بالتعاقب، وأنه لم يُقدّم أى برهان ضد إمكانيةه. كل هذا يُقدّم إبطالا للدليل الأول، موازيا للإبطال الذي قدّمه "ابن رشد" بمزيد من التفصيل .

ومع أن "ابن ميمون" قد أورد الدليل الثاني القائم على مبدأ أن ما لانهاية له لا يمكن أن يكون أكبر مما لانهاية له، فإنه لم يطله مباشرة. غير أنه يشير إلى إبطال له، فهو بعد تقديمه لهذا الدليل مباشرة ، كما هو مبين من قبل،^(١١٥) يستمر قائلا: "وكل هذه أمور وهمية لا وجودية. وقد أدمج أبو نصر هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم في جميع جزئياتها كما تجده بيّنا واضحا عن التأمل المعرّي من التعصّب في كتابه المشهور "الموجودات المتغيرة".^(١١٦) ولا نعرف ماذا كان إبطال "الفارابي"، لأن الكتاب الذي يذكره "ابن ميمون" غير موجود.^(١١٧) لكن "ناربوني" *Narboni*^(١١٨) في تعليقه على إشارة "ابن ميمون" هذه إلى كتاب "الفارابي"، وبعد تقريره لأن "هذه الرسالة لم تصل إلينا"، يقترح أن يكون إبطال "ابن رشد" لاستعمال "الغزالي" لهذه الدليل قائما على إبطال "الفارابي" له في رسالته تلك ، لأنه يقول : "ولا ريب في أن ابن رشد قد رأى رسالة الفارابي ولخصها ورثب اعتراضاتها بطريقة غاية في الموضوع".^(١١٩)

وهكذا ، فإن الدليل الذي أشار إليه فحسب "ابن ميمون" المنسّق «صاحب المذهب» *systematizer*^(١٢٠) هو دليل مواز لذلك الذي عرض له بالتفصيل "ابن رشد" الشارح، وكلاهما يستخدمان نفس المصدر، وهو كتاب "الفارابي".

(١١٥) انظر فيما سبق ص ٥٦ .

(١١٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج ١ ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١١٧) انظر: Steinschneider, Al-Farabi, pp. 119- 123 .

(١١٨) ناربوني: *Narboni, Moses* . يهودى فرنسي . ازدهر في القرن الحادي عشر الميلادي ، وعاش في

ناربورن *Narborne* اشتهر بشروحه على "الكتاب المقدس" . (الترجم)

(١١٩) *Narboni on Moreh* 1, 74 (7) , p. 20 a -b .

والوقوف على إبطال "ابن رشد" لدليل المتكلمين انظر فيما سبق العاشيتين : ١٠١ - ١٠٢ .

(١٢٠) أى صاحب النسق الفلسفي . وهذه المقارنة - الضمنية - بين "ابن ميمون" الفيلسوف و"ابن رشد" الشارح والتي تستوقف النظر ! تضع "ابن ميمون" عند "أفيسون" ، في مكانة فلسفية أرفع .

ما يصفه "ابن ميمون" بأنه دليل "التخصيص" (ha-hityahed)^(١) يوجد عند "الجويني" في صورتين:

أولاً، يوجد في كتابه "الإرشاد" لا بما هو دليل مستقل بل بالأحرى بما هو دليل تكميلي يلحق بدليله على حدوث أعراض الجواهر واستحالة التعاقب بلا نهاية^(٢) وبما هو برهنة على أن لخالق العالم إرادة حرة قديمة. ويُقرأ الدليل هكذا: "إذا ثبت حَدَثُ العالم وتبين أنه مفتتح الوجود فالحادث "جائز" وجوده وانتفاؤه وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوز تقدُّمه عليه بأوقات ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوز قضت العقول بيداهاها بافتقاره إلى "مخصَّص" يخصَّصه بالوقوع [في وقت معين]."^(٣)

ويستمر "الجويني" قائلا: "إن المخصَّص يجب بالضرورة أن يكون أحد ثلاثة: ١ - "أن يكون موجبا لوقوع الحدث بمثابة العلة الموجبة لعلولها [وذلك هو رأي الفلاسفة كما عرضه ابن سينا]؛ ٢ - وإما أن يكون طبيعة كما صار إليه الطبائعون [أي انرواقيون]؛ ٣ - وإما أن يكون فاعلا مختاراً"^(٤) ويرفض "الجويني" أن يكون المخصَّص علة ضرورية أو قوة طبيعية وذلك على أساس أن كلا من هذين الرأيين سوف يؤدي إلى مُحال يتمثل في القول بالتعاقب إلى ما لا نهاية أو القول بقدم العالم. غير أننا، فيما يتعلق بهذا القول الأخير، نجد "الجويني" يثبت أننا قد أقمنا الأدلة على

(١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٢.

(٢) انظر فيما سبق ص ٥٣٥ - ٥٣٦ ، ٥٤٩ ، ٥٦١ .

(٣) الجويني: "الإرشاد"، ص ٣٦.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

حَدَّثَهُ: ^(٥) والنتيجة المحتومة هي، فيما يذهب إليه، أنه "يتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، ومخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات." ^(٦) وهكذا، على خلاف "ابن سينا" الذي انتهى، وهو يقترح أن الله يفعل ما يفعله بالضرورة، إلى أن العالم قديم إذ على فرض حدوثه فليس بالإمكان تفسير لماذا حدث في وقت مخصوص بعينه ولم يحدث في وقت آخر، ينتهي "الجويني"، الذي كان قد قرّر من قبل أن العالم حادث، أي حدث في وقت مخصوص بعينه، إلى القول بأن الله، "المخصص"، الذي أحدث العالم في وقت مخصوص فضله على وقت آخر ممكن، لا يفعل ما يفعله بالضرورة وإنما يفعل بمشيئة حرة.

وعبارته الختامية، وهي أن المخصص، الذي هو الله، أحدث العالم في وقت مخصوص بمشيئة حرة، متى أخذت في حد ذاتها فإنها قد تعنى أنه عند نقطة معينة في وجوده اللامتناهي قرّر بمشيئته الحرة أن يحدث العالم. وقد يتخمن هذا أن الاختيار، أي الإرادة التي قرّر أن يحدث العالم بها كانت هي نفسها شيئاً جديداً أحدثه "الله" وقت حدوث العالم. مثل هذا الرأي كان سائداً وقت "الجويني" بين المعتزلة أتباع "أبي الهذيل"، الذين سلّموا بأن إرادة خلق العالم قد خلقها الله خارج ذاته تعالى: ^(٧) وكان سائداً بين الكرامية، الذين سلّموا بأن الله قد خلق تلك الإرادة في ذاته. ^(٨) ومهما يكن الأمر، فإن "الجويني"، في فصل لاحق، يرفض صراحة رأي بعض معتزلة البصرة، أي أتباع أبي الهذيل، الذين يذهبون إلى أن "الباري تعالى يريد الحوادث بإرادة حادثة" ^(٩) وكان يرفض كذلك بلا ريب رأي الكرامية. وهو يُعبّر عن تصوّره للإرادة بقوله: "إن الباري تعالى يريد بإرادة قديمة"، ويصف هذا الرأي بأنه

(٥) المصدر السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٦) المصدر السابق، ص ١٧.

(٧) انظر فيما سبق ص ١٤١.

(٨) انظر فيما سبق ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٩) الجويني، "الإرشاد"، ص ٣٧؛ ص ٥٥-٥٦.

”مذهب أهل الحق“،^(١٠) أى الأشاعرة، الذين ينتمى إليهم. ويمكن أن نفهم أيضا ما كان يقصده الأشاعرة من نسبة ”إرادة قديمة“ إلى الله من فقرة لأستاذهم ”الأشعري“ نفسه، يرفض فيها ”مذهب المعتزلة“ فى أن ”الله يريد بإرادة حادثة“،^(١١) يزعم فيها أن ”ما لم يزل“ (سبحانه وتعالى) عالما أنه يكون فى وقت من الأوقات فلم يزل مريداً أن يكون فى ذلك الوقت، وما لم يزل عالما أنه لا يكون فلم يزل مريداً أن لا يكون“.^(١٢) ويعنى تطبيق هذا على حدوث العالم أن ”الله“ قد أراد للعالم منذ الأزل وجوب أن يوجد فى وقت مخصوص.

وفى كتاب آخر ”الجويني“ أشار إليه ”ابن رشد“^(١٣) باختصار على أنه كتاب ”النظامية“، فإن الدليل، الذى يقوم فى ”الإرشاد“ على الرأى القائل بأن ”الجائر“ يلزمه ”مخصص“^(١٤) والذى يُستخدم برهانا على وجود الله مستقلاً عن برهان الحدوث، يجيء فى كتاب ”النظامية“ دليلا على الرأى القائل إن ”الجواز“^(١٥) يلزمه ”مقتض“ يقتضيه^(١٦) ويُستخدم دليلا مستقلا للبرهنة على حدوث العالم. ومن الواضح تماما أن لفظ ”مقتض“ يستخدم أيضا عند ”الجويني“ هنا بمعنى ”الموجب“ necessitater أو ”المقرر“ decider وهكذا يستخدمه ”الجويني“ مكافئا للفظ ”المخصص“ الذى جاء فى كتابه ”الإرشاد“.

(١٠) المصدر السابق، ص ٥٥.

(١١) الأشعري: ”الإبانة عن أصول الديانة“، ص ٦٠، ”اللعج“، ص ٤٨.

(١٢) الأشعري: ”الإبانة عن أصول الديانة“، ص ٦٠.

(١٣) ابن رشد، ”الكشف عن مناهج الأدلة“، ص ٢٧، والعنوان الكامل لكتاب ”الجويني“ هذا هو ”العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية“ (انظر - Brockelmann, Gesch. d'arab. Litter., Supplementband, 1, p. 273 X 111, cf. p. 273 X 111, 1. 1, p. 13, 1. 2.)، ”العقيدة النظامية“ (p. 11, 1. 1, p. 13, 1. 2.)، وقد رجعنا إلى النسخة التى صححها وعلق عليها محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م (المترجم)

(١٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢، ٢.

(١٥) الجويني: ”العقيدة النظامية“، ص ١.

(١٦) المصدر السابق، نفس الموضع، وما بعده (وهو ١٢) يستخدم اللفظ ”مؤشّر“ مكافئا للفظ ”مقتض“ غير أن اسم المفعول ”مخصص“ يوجد فى ص ١٢ ويوجد أيضا لفظ ”اختصاص“ فى ص ١١ واللفظ ”يخصص“ فى ص ١٢، ١٣.

وعلى هذا كان من الطبيعي بالنسبة لابن رشد، وهو يُثبت دليل "النظامية" هذا، أن يستخدم اللفظ الدقيق: لفظ "مُخصَّص"، الوارد في "الإرشاد" بدلا من لفظ "مقتض"، الأقل دقة، الوارد في "النظامية".

وسوف نُقدِّم دليل "الجويني" هذا على حدوثه العالم كما أعاد "ابن رشد" صياغته. (١١٦)

يورد "ابن رشد" هذا الدليل في عبارة تقوم على مقدمتين. (١٧) تُقرأ المقدمة الأولى، على نحو ما اقتبسها "ابن رشد" هكذا: "إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو عليه وأكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية". (١٨) والمقدمة الثانية، على نحو ما اقتبسها، تقرأ هكذا: "إن الجائز مُحَدَّث وله مُحَدِّث، أى فاعلٌ صيَّره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر". (١٩) وهذه المقدمة الثانية، فيما يقول. "ابن رشد"، قد بيَّنها "الجويني" بثلاث مقدمات أخرى، على النحو التالي: الأولى، "أن الجائز لا بد له من مخصَّص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني، والثانية: إن هذا المخصَّص لا يكون إلا مريدا، والثالثة أن الموجود [من أحد الجائزين] عن الإرادة هو حادث". (٢٠) وأخيرا يقول "ابن رشد"، مشيرا إلى رأى "الجويني" أيضا: "إن العالم مماثلٌ كونه في الموضع الذي خُلِق فيه من

(١١٦) انظر فيما سبق، ص ٤٢٩ الحاشية رقم ٤.

(١٧) يُبرِّر رشد. "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٧.

(١٨) ابن رشد. "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٧-٣٨ الجويني "العقيدة النظامية" ص ١١.

(١٩) ابن رشد. "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٨.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٤٠، وانظر "العقيدة النظامية"، ص ١١، ١٢.

الجو الذي خُلِقَ فيه - يريدُ الخلاء - لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فتنتج عن ذلك أن العالم خُلِقَ عن إرادة^(٢٧)

لدينا هكذا روايتان لدليل "التخصيص". ١ - على أساس المقدمة التي تقولُ إن حدوث العالم قد تقرر من قبل بدليل من الأدلة الأخرى، فإن دليل الحاجة إلى مخصص يُستخدم في "الإرشاد" لإثبات وجود خالق للعالم بإرادة قديمة.

٢ - يُستخدم في "العقيدة النظامية" نفس دليل الحاجة إلى "مخصص"، أو كما يسميه "الجويني" أيضاً "مقتضى"، للبرهنة على حدوث العالم. هذه الرواية الثانية للدليل تقوم على ما يُعرف عند المتكلمين بنظرية "الجواز"^(٢٨) وكلا هاتين الروايتين لدليل التخصيص عند "الجويني"، نجدهما، كما سنرى، في أعمال متأخرة قبل زمان "ابن رشد". غير أنه يلاحظ، أنه عندما نكون مع الرواية الثانية، فإن لفظ "المخصص" يستبدل بلفظ "مقتضى"، على نحو ما فعل "ابن رشد". ولا أعرف في الوقت الراهن، ما إذا كان استخدام الكتاب للرواية الثانية يستند، كما فعل "ابن رشد"، إلى "النظامية" تماماً، أم كان لديهم مصدر ما من المصادر الإضافية، سواء كان كتاباً آخر من كتب "الجويني" أو كان كتاباً لمؤلف غيره.

(٢٧) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٤٠. ويجب ملاحظة أن استخدام لفظ "الجو" (أي الهواء) *air* بمعنى "الخلاء" *void* إنما يعكس إشارات أرسطو في استعماله لفظ "الجو" بهذا المعنى (*Phys. 1v, 6*) {213a, 30, 31; De Anima II, 10, 419b, 34}. وفيما بعد، يوضح "ابن رشد"، في ذكره لهذا الدليل، أنه فهم أن "الجويني" يقصد إلى القول "إن العالم في خلاء، بحيث به" ("الكشف عن مناهج الأدلة" ص ٤٠)، وهو ما يتفق، فيما يلاحظ، مع مساندة "الجويني" المعروفة لاعتقادات المتكلمين بوجود الأجزاء التي لا تتجزأ <الزرات> وبوجود الخلاء، والفقرة المعنية في كتاب "العقيدة النظامية" (ص ١٢) تُقرأ على النحو التالي: "العالم بجملته قار في جو معلوم، وتقديره واقعا في ذلك الخلاء" يماثل تقديره في خلاء عن النسيم أو عن الشمال، وهو ما يخلص منه "الجويني" إلى البرهنة على أن العالم حادث بإرادة "مؤثر" مختار، أوقبه على مقتضى مشيئته" (المصدر السابق، نفس الموضع). وما لم تكن قد عرفنا أن "الجويني" كان يعتقد بوجود الأجزاء التي لا تتجزأ وبوجود الخلاء، لأمكن لعبارة: "العالم بجملته قار..." في ذلك الخلاء أن تفهم بمعنى لا أن العالم مُحاط بالخلاء، بل بالأحرى بمعنى أن العالم يشغل خلاءً. وعن هذين المعنيين للفظ "الخلاء" انظر تعريف "ابن سينا" للخلاء، في: "تسع رسائل" ص ٩٤ "وذلك يقول: الخلاء بعد، يمكن أن تُعرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا في مادة، من شأنه أن يملأ جسم وأن يخلو عنه" (المترجم)

(٢٨) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٢ ورقم ٤٤

يستخدم "يهودا اللاوي" الرواية الأولى في كتابه "خوزاري" Cuzari. وهي توجد، على نحو ما حدث من قبل في "الإرشاد"، بعد مجموعة من الأدلة على حدوث العالم استنادا إلى حدوث أعراض الجواهر وإلى استحالة التعاقب بلا نهاية. وتقرأ على النحو التالي: "لا بد للحدث من سبب يحدثه لأنه لا بد للحدث من وقت يختص به يمكن أن يفرض له قبل وبعد، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وبعده يضطر إلى المخصص" (٢٢). وهو يحاول بالتالي أن يبين أن للمخصص إرادة (٢٣) وأن تلك الإرادة قديمة. (٢٤)

والرواية الثانية، على الرغم من أنها لا ترد مباشرة، فهي متضمنة في "تهافت الفلاسفة" للغزالي. ففي ذلك الكتاب، أثبت "الغزالي" اعتقاده بحدوث العالم وبأن حدوثه في وقت معلوم هو محكوم بإرادة الله القديمة. (٢٥) وهو يشرح كذلك في مواجهة اعتراض يمكن أن يثيره الفلاسفة الذي يعتقدون بقدم العالم. في هذا الاعتراض يزعم الفلاسفة أنهم يستندون إلى مقدمتين: الأولى، إنه لا يتميز أحد شيئين عن الآخر إلا بمخصص، أي بفاعل يختار أحدهما ويفضله على الآخر؛ (٢٦) وثانيا، إن إرادة الله القديمة لا يمكن أن تكون هي ذلك المخصص. (٢٧) وعلى أساس هاتين المقدمتين أمكن الفلاسفة، فيما يقول "الغزالي"، أن يحتجوا بأنه لو كان العالم حادثا، لكان من الممكن تماما بالمثل أن يحدث إذن قبل حدوثه في وقت ما مخصوص أو في غيره من الأوقات؛ ولكان من الممكن تماما أن يكون على هيئة أو على هيئة غيرها؛ ولكان من الممكن تماما بالمثل للأشياء الموجودة في العالم أن تكون إما بيضاء أو سوداء أو في حركة أو في

(٢٢) Cuzari V, 18 [3], p. 334, 11. 5-7; p 333, 11. 25-28.

(٢٣) Ibid., [9], p. 336, 1. 1; p 338, 1. 25. p. 337, 1. 4.

(٢٤) Ibid., [15], p. 336, 1. 10.

(٢٥) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٦. وفي هذا يقول "الغزالي" في رد من يقول باستحالة صدور حادث من قديم مطلقا: "بم تتكبرين على من يقول إن العالم حادث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. فما المانع لهذا الاعتقاد وما الحيل له" ("تهافت الفلاسفة"، ص ٢٦). (الترجم)

(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٦.

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

سكون، ولما أمكن في أي حالة من هذه الحالات أن تكون إرادة الله القديمة هي "المخصص" الذي يختار شيئاً «بعينه» يُفضّله على شيء آخر. ولأمكنهم فضلاً عن ذلك الاحتجاج بأنه لو كان العالم حادثاً، لكان من الممكن له تماماً أن يحدث أو لا يحدث، إذن، ولما أمكن لإرادة الله القديمة أن تكون هي "المخصص" الذي يختار حدوث العالم على عدم حدوثه. (٢٨)

هذان الاعتراضان الممكنان للفلاسفة يجيب "الغزالي" عليهما بإنكار المقدمة القائلة إن إرادة الله القديمة لم تكن هي "المخصص" الذي يختار بين ممكنين، فيقول: "والإرادة [القديمة] صفة [من صفات الله] من شأنها تمييز الشيء عن مثله"، (٢٩) وهذه الإرادة القديمة هي أيضاً "المخصص"، ووفقاً لرأى الفلاسفة "لابد من مخصص يخص مخصص الشيء عن مثله". (٣٠) وبناء عليه، فإن "الغزالي" ينتهي إلى القول إنه "إنما وُجد العالم حيث وُجد وعلى الوصف الذي وُجد وفي المكان الذي وُجد بالإرادة [الإلهية القديمة]". (٣١) وعندما يعرض "الغزالي" للفلاسفة وهم يرون خطأ هذا التصور لإرادة الله القديمة ويحاولون بيان كيف أمكنهم تفسير العالم على ما هو عليه الآن على أساس اعتقادهم بقدمه، فإنه يحاول بيان خطأ تفسيرهم وعلو شأن تفسيره هو. (٣٢)

(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضع. ويعرض الغزالي اعتراض الفلاسفة على هذا النحو: "وما الذي ميز أحد الممكنين عن الآخر في تعلّق الإرادة به، ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص. ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العدم ويتخصص جانب الوجود المائل لجانب العدم في الإمكان بغير مخصص. وإن قلتم إن الإرادة خصّصت بالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم تختص. فإن قلتم القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديماً ولا يُطلب صانعه ولا سببه لأن القديم لا يقال فيه لم. فإن جاز تخصيص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقال: العالم مخصوص بهيئات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك اتفاقا، كما قلتم اختصاص الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا. وإن قلتم إن هذا السؤال غير لازم لأنه وارد على كل ما يريد عصاد على كل ما يقدّره فنقول لا، بل هذا السؤال لازم لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير". (تهافت الفلاسفة، ص ٢٦-٢٧) (المترجم)

(٢٩) المصدر السابق، ص ٢٧-٢٨. وحول كلمة "شأن" بمعنى "طبيعة" nature انظر استخدام التعبير "من شأن" ترجمة لـ περφοικ في الترجمة العربية لـ "مقولات"، Cal. ١0, 12a, 28.

(٣٠) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧.

(٣١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٢٨، ص ٥١.

لدينا هنا إذن دليل على اعتقاد الغزالي بالحدوث يرجع إلى لفظ "المخصص".

والرواية الثانية لدليل التخصيص يستخدمها "الشهرستاني"، في كتابه "نهاية الإقدام في علم الكلام"، حيث يعزوها إلى "إمام الحرمين [الجويني]"، ودون أن يذكر "النظامية"، على أية حال. ويُقرأ الرواية على هذا النحو "الأرض عند خصوصنا محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار والنار بالأتلاك، وهي أجرام [كلها] متحيزة شغلة جواً وحيزاً. وبالاضطراب نعلم أن فرض هذه الأجسام متيامنة عن مقرها أو متياسرة أو أكبر مما وجدت شكلاً وعظماً أو أصغر من ذلك ليس من المستحيلات، وكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون سائر الوجوه مع استواء الجائزات وتمائل الممكنات احتاج إلى مخصص "بضرورة العقل".^(٢٢) ثم يواصل "الشهرستاني" لكي يُبرهن على أن المخصص لا يفعل بمقتضى الطبع من غير اختيار بل يفعل بقدرة واختيار، وعلى ذلك يخلص إلى تسميته "صانع العالم".^(٢٣)

هذه الصياغة للدليل تختلف عن صياغته في "النظامية". فتصور تركيب العالم، في "النظامية"، الذي يستند إليه دليل "الجويني" على الحدوث، هو الذي سلّم به "الجويني" نفسه بما هو متكّلم يعتقد بوجود الذرات ووجود الخلاء. وهكذا، يقول "الجويني" وفقاً لهذا الاعتقاد: "إن العالم بجملته قارٌّ في "جوٍ معلوم"، وهو ما أشار إليه مباشرة على أنه "ذلك الخلاء". وكان يقصد به، كما رأينا، وكما فسّره "ابن رشد" تفسيراً صحيحاً، أن العالم في خلاء" [يحيط به].^(٢٤) وفي "نهاية الإقدام"، مهما يكن الأمر، فإن تصور تركيب العالم، الذي يقوم عليه دليل "الجويني" على الحدوث يجيء فيما يقول "الجويني" نفسه: "تبعاً لرأى خصوصنا"، أي الفلاسفة والذين كان يُقصد بهم، كما يمكن أن يُفهم من الملاحظات التالية، "ابن سينا" و"أرسطو"، اللذين أنكرا وجود الذرات ووجود الخلاء أيضاً. هكذا يقول "الجويني"^(٢٥) عن "خصوصه"، تبعاً لإنكارهم وجود الفراغ، إنهم

(٢٢) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٢.

(٢٣) المصدر السابق، ص ١٤.

(٢٤) انظر فيما سبق لحاشية رقم ٢٦.

(٢٥) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ٣٣.

سَلَّمُوا بأن العناصر الأربعة والجرم السماوى المحيط بالأرض هي "أجسام متحيّزة شاعلة جواً وحيّزاً"، دون أن يذكر أنها تحلّ بجملتها في الخلاء الذى يحيط بها. وعلى حين أنه يمكن، كذلك، أن تكون هذه الصيغة الجديدة للدليل راجعة إلى رواية "الشهرستانى" نفسه لصيغة "الجوينى" فى العقيدة النظامية، فمن المعقول أكثر افتراض أن يكون "الشهرستانى" قد استمدّها من مصدر آخر "للجوينى".

فيما بعد، توجد مناقشة، فى كتاب "نهاية الإقدام"، لكيفية إبطال الفلاسفة لهذا الدليل ولكيفية دفع إبطال الفلاسفة هذا، وبينما يشير "الشهرستانى" إلى استعمال "ابن سينا" للفظ "العناية" الإلهية Providence بمعنى إحاطة علم الله بنظام الوجود الذى يصدر عنه بالضرورة،^(٢٧) يخاطب الفلاسفة على هذا النحو: "كل ما ذكرتموه فى العناية الإلهية التى أوجبت ترتيب الموجودات على نظامها الأكمل، نحن نقدّره فى الإرادة الأزلية التى اقتضت "تخصيص" الموجودات على النظام الذى علمه [منذ الأزل]".^(٢٨) ويواصل، حينئذٍ إبطاله للتصور الفلسفى للعلية الضرورية ببيان أن ذلك التصور للعلية الضرورية لن يستطيع تفسير تنوع الأشكال والأنواع الموجودة فى العالم.^(٢٩)

وينسب "ابن ميمون" دليل حدوث العالم، الذى يسميه دليل "التخصيص" إلى المتكلمين عموماً. ومهما تكن مصادر الدليل عنده، فإن عرضه له يدلّ على أن "العقيدة النظامية" كانت أحد هذه المصادر. وعلى نحو ما وصف "الجوينى" دليله فى "العقيدة النظامية" بأنه "أنجح وأرفع من طرق حوتها مجلدات"،^(٤٠) يصفه "ابن ميمون" كذلك بأنه الطريقة التى "يؤثرونها [أى المتكلمون] جداً جداً"^(٤١) ويقول "وبالجملة هذا عندى

(٢٧) انظر Goichon, Lexique, 488. ويُعرف "ابن سينا" "العناية" فى كتابه "الشفاء" بأنها إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون أحسن نظام. (الترجم)

(٣٨) الشهرستانى. "نهاية الإقدام"، ص ٤٢.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٤٢ - ٤٤؛ وانظر فيما سبق ص ٥٨٧.

(٤٠) الجوينى: "العقيدة النظامية"، ص ١٢.

(٤١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٢.

أحسن طريق".^(٤٢) ومثل "الجويني"، أيضاً، في "العقيدة النظامية"، الذي يبدأ هذا الدليل ببيان أنه يستند إلى نظرية تقول إن كل ما يوجد في العالم "منساوية في ثبوت حكم الجواز لها".^(٤٣) يبدأ "ابن ميمون" هذا الدليل قائلاً إنه يستند إلى ما قد وصفه من قبل في كتابه بأنه "نظرية المتكلمين في الجواز" (ha-ha'abarah).^(٤٤) وبما أنه قد لاحظ أن دليل "العقيدة النظامية" يتألف من سلسلة من القضايا قَدِّم لها كلها بلفظ "العالم"،^(٤٥) والتي ينتهي فيها "الجويني"، على أساس نظرية جَوَاز أن يكون العالم خلافاً لما هو عليه، إلى أن "العالم فعلٌ موقعٌ على وجه دون وجه من وجوه الجواز بإرادة مؤثِّر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته"،^(٤٦) فإن "ابن ميمون" يقول عن "الجويني": "إنه يقصد بفكره إلى العالم بأسره أو إلى جزء فيه"^(٤٧) وإنه "يقول هذا جائز أن يكون على ما هو عليه من الشكل والمقدار وبهذه الأعراض الموجودة فيه وفي هذا الزمان والمكان الذي وُجِد فيه، جائز أن يكون أكبر أو أصغر بخلاف هذا الشكل أو بأعراض كذا أو يوجد قبل زمان وجوده أو بعده أو في غير هذا المكان". ويخلص إلى "وجود" مخصص مختار".^(٤٨) وأخيراً وقد لاحظ أن هذا الدليل، في المصادر التي يستخدمها "الجويني"، كان يبرهن على وجود ما يُسميه "الجويني" بالمخصص أو ما يسميه في "العقيدة النظامية" "مقتضى" وأيضاً "مؤثِّر" - وهي ألفاظ جديدة بالكلية تستخدم في وصف الله بما هو خالق - فإن، يضيف "ابن ميمون" قائلاً: "لا فرق بين قولك مخصص

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٥٢.

(٤٣) الجويني: "العقيدة النظامية"، ص ١١.

(٤٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٢. وكذلك ص ١٤٤. وفي ذلك يقول ابن ميمون عن نظرية "الجواز": "ومذا التجويز الذي يذكره... هو عمدة علم الكلام" ("دلالة الحائرين"، ج ١ فصل ٧٣ المقدمة العاشرة). (المترجم)

(٤٥) الجويني: "العقيدة النظامية"، ص ١١، ١٢.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٢؛ وانظر ص ١٣.

(٤٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٢.

(٤٨) المصدر السابق، ص ١٥٢.

أو قاعل (Po'el) أو خالق (bore') أو موجد (mamsi') أو مُحَدِّث (mehaddesh) أو قاصد (mekavven) الكلُّ يُراد به معنى واحد". (٤٩)

ومع أن ابن ميمون لم يُبطل هذا الدليل مباشرة، فإن إبطاله له متضمَّن في عبارته الافتتاحية - التي اقتبسناها من قبل - عن أى هذا الدليل يقوم على نظرية "التجويز" التي ناقشها في المقدمة العاشرة من المقدمات التي وضعها المتكلمون، كما أن الإبطال متضمَّن أيضًا في عبارته الختامية عن أن هذا الدليل "يلزم" عن المقدمة العاشرة، (٥٠) لأنه في مناقشته لتلك المقدمة العاشرة يرفض نظرية "التجويز". (٥١)

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥١) المصدر السابق، ج ١، فصل ٧٢، المقدمة العاشرة.

إن "ابن سينا"، الذي سلّم، بما هو أرسططالى أفلاطوني مُحَدَّث، بصدور العالم عن الله بعلية ضرورية، يصف العالم، بسبب احتياجه فى وجوده إلى علة، بأنه ممكن الوجود فى ذاته^(١) فحسب. ويحاول بهذا ابتداءً أن يبيّن أن صدور العالم عن الله ليس له بداية، أى أن العالم قديم مع الله. ويمكن، من مناقشته المسهبة الملتوية^(٢)، أن نصل، بقدر ما يلزم لهدفنا، إلى الدليل الآتى:

لو أننا نفترض صدور العالم عن الله بعد أن لم يكن موجوداً وأن العالم فى لا وجوده كان من الممكن أن يستمر فى العدم أو أن يوجد، فإذن لابد من تمييز لوجوب الوجود عنه أو "ترجيح" الوجود عنه [إلى جانب استمراره فى الوجود] بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه [زيادة على عملية وجوده منه] وكان التعطل عن الفعل حاله^(٣). ويواصل "ابن سينا" فحص ماهية ذلك الشيء الذى حدث فى ذات الوقت الذى لزم حدوثه فيه. ويقترح أنه ربما كان ذلك الشيء إرادة، على نحو ما فهم أولئك الذين "يقولون فى الإرادة والمراد"^(٤) وبينما يواصل حديثه يقول إنه سوف يستبقي المناقشة: "وإن كان بالإرادة فليُنزل أنها حدثت فيه أو مباينة له"^(٥) ومن الواضح تماماً أن الإشارة هنا كانت إلى الكرامية^(٦) الذين سلّموا بإرادة حادثة حدثت فى ذات الله، وإلى "أبي الهذيل العلاف"، الذى سلّم بإرادة حادثة مستقلة

(١) ابن سينا: "النجاة"، ص ٣٦٧. وفى ذلك يقول "ابن سينا" "كل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التى لها نسبة وإضافة.." ("النجاة"، ص ٣٦٧). (المترجم)

(٢) المصدر السابق، ص ٤١٢، ٤١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٤١٦.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) المصدر السابق، ص ٤١٨.

(٦) المصدر السابق، ص ١١٤.

عن الله. (٧) وهو يرفض هذا الاقتراح على أساس أنه لو أن العالم حادث في الزمان بإرادة حادثة، فسوف يؤدي ذلك إلى السؤال عن السبب في عدم وجود الإرادة ومن ثمَّ العالم، من قبل (٨)، وهو سؤال أثاره الفلاسفة منذ أيام بارمنيدس Parmenides عندما أصبح الاعتقاد في أصل زمانى للعالم موضوعا للنقاش. (٩)

الإشكال الحاسم في دليل "ابن سينا"، إذن، هو أنه على فرض صدور العالم عن الله بالضرورة، فلن يكون ممكنا أن يصدر عنه في الزمان - على أساس أنه لا يوجد تفسير ملائم لعلّة صدوره في وقت معلوم وليس عاجلا قبله أو أجلا بعده.

ويقدم "الغزالي" لنا دليل "ابن سينا" بتصرف على أنه الدليل الأول من أدلة أربعة على قدم العالم يعزوها إلى "الفلاسفة"، وهو لفظ اعتاد أن يدرج تحته آراء "ابن سينا". ويحيى هذا الدليل باختصار على النحو التالي: لو أن العالم قد وجد بعد أن لم يكن موجودا، فقد كان من الممكن له قبل وجوده أن يستمر في العدم أو أن يوجد. وعلى افتراض حدوثه أيضا، فإن مسألة السبب في عدم وجود العالم أولا ثم وجوده من بعد يجب تفسيرها إذن على أساس أنه لم يكن هناك أولا أى "مرجّح" يؤدي إلى رجحان الوجود على العدم ثم ظهر مرجّح. لكن هذا التفسير يفسح مجالا لسؤال هو: لماذا وجد المرجّح وقت حدوثه ولم يوجد من قبل. (١٠) ولو قلت إن المرجّح هو إرادة الله وأن تلك الإرادة الإلهية لكي تخلق العالم لم توجد في الله أولا ثم وجدت، حينئذ، فإنه إلى جانب صعوبة افتراض حدوث شيء جديد في "الوجود الإلهي" Divine Being ذاته، هناك أيضا سؤال هو: لماذا وجدت تلك الإرادة في وقت وجودها ولم توجد من قبل؟ (١١)

(٧) انظر فيما سبق ص ٢٢٥-٢٢٦ ، ٢٢٠-٢٢١ .

(٨) ابن سينا: "النجاة"، ص ٤١٨.

(٩) انظر: Diels, Vorsokratiker "Parmenides," Fag. 8, 11. 9- 10.

(١٠) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٢.

(١١) المصدر السابق، نفس الموضع.

وياختصار، لو أن العالم حدث بإحداث الله له فلم حَدِّثْ في ذلك الوقت المخصوص ولم يحدث من قبل أو لم يتأخر حدوثه؟^(١٢) وهكذا، وقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون للعالم بداية، ينتهي "ابن سينا" إلى أن العالم قديم لا محالة.^(١٣)

على هذه المسألة يجيب "الغزالي" بالسؤال التالي: "بِمَ تنكرون على مَنْ يَقُولُ إنَّ العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجِدَ فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ".^(١٤) وبعبارة أخرى، فإن الغزالي، في مواجهة "ابن سينا" الذي يدل على أن المرجح الذي حَدَّدَ وقت الحدث لا يمكن أن يكون هو إرادة الله، يُدَّكِّلُ "الغزالي" بدوره على أن المرجح هو إرادة الله القديمة، وأن تلك الإرادة القديمة هي التي حَدَّدَت، لا الوقت الذي وجب فيه حدوث العالم فحسب بل وحددت اقتضاء وجوده كذلك.

هنا ندخل "الغزالي"، إذن، في مناقشته لدليل "ابن سينا" ضد الحدث، لفظ "المرجح"، على أساس استعمال "ابن سينا" لفظ "الترجيح". وفي إبطال "الغزالي" لدليل "ابن سينا" قَدَّمْ دليلاً جديداً على الحدث يقوم على الحاجة إلى مُرَجِّحٍ يَرَجِّحُ الوجود على العدم. لكننا رأينا، من قبل، كيف استخدم "الغزالي" دليل "الجويني" على الحدث القائم على الحاجة إلى مخصص.^(١٥) وعلى هذا فعند "الغزالي" على حدوث العالم دليلان، أحدهما قائم على التخصيص، استعاره من أستاذه "الجويني"؛ والآخر قائم على الترجيح، ابتدعه هو. والفرق بين الدليلين هو أن الأول يقوم على نظرية "المتكلمين" في "التجويز" admissibility، على حين أن الثاني يقوم على نظرية "ابن سينا" في "الإمكان" possibility.

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٢ - ٢٤.

(١٣) المصدر السابق، ص ٢٥.

(١٤) المصدر السابق، ص ٢٦.

(١٥) انظر فيما سبق ص ٥٨٢.

هذا الدليل الجديد في الترجيح، الذي أضافة "الغزالي" إلى دليل التخصيص عند "الجويني" يستخدمه "الشهرستاني" أيضا إضافة إلى التخصيص، الذي أورده باسم "الجويني" من قبل.^(١٦) وكما هو الشأن عند "الغزالي"، يقدم "الشهرستاني" هذا الدليل على الحدوث، بما هو تنقيح أو مراجعة لنفس الدليل الذي استخدمه "ابن سينا" ضد حدوث العالم. وإذا يبدأ "الشهرستاني" بإثبات دليل "ابن سينا" - الذي يشير إليه على أنه خصم - نجده يقول: "فإن الخصم ربما يقول بموجب الدليل كله ويسلم بأن العالم ممكن الوجود في ذاته وأنه محتاج إلى مخصص [أو] "مرجع" لجانب الوجود على العدم ومع ذلك يقول هو دايماً الوجود به".^(١٧) إن "ابن سينا" نفسه لا يستخدم لفظ "المخصص" ولا لفظ "المرجع". ونسبة "الشهرستاني" إليه استخدام هذين اللفظين يستند، فيما هو واضح، على ما ذكره "الغزالي" الذي أجرى على لسان الفلاسفة الاعتراف بأن "الشيء لا يتميز عن مثله إلا بـ"مخصص"،^(١٨) والذي قدم "أى الغزالي" هو نفسه، على نحو ما رأينا، لفظ "المرجع" باعتباره يكافئ لفظ "المخصص". وحينئذ يقدم "الشهرستاني" روايته للدليل، مبتدئاً ببرهان على أن العالم ممكن الوجود فحسب، ويقرأ برهانه، في إيجاز، كما يلي: "فإن الكل متركب من الآحاد، والآحاد إذا كان كل أحد منها ممكن الوجود فالكل واجب أن يكون ممكن الوجود".^(١٩) وإذاً فإن العالم ممكن الوجود في ذاته فحسب، ويستمر "الشهرستاني" قائلاً، إنه يترتب على ذلك أن الوجود محتاج إلى "مرجع" وأن هذا المرجع يجب أن يكون ضرورياً من حيث أن وجوده ضرورى باعتبار ذاته^(٢٠). وإلى هذا الحد تتفق نتيجة دليله مع ما ذهب إليه "ابن سينا". غير أن "الشهرستاني" يثير بنفسه سؤالاً عن السبب الذي لا يجعله ينبغى أن يستمر في موافقته "لابن سينا" على افتراض أن العالم، برغم اعتماده في وجوده على

(١٦) المصدر السابق.

(١٧) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٤.

(١٨) الغزالي: "تهافت الفلاسفة" ص ٣٦.

(١٩) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٥، وانظر ص ١٢. ويستخدم "ابن حزم" نوعاً مماثلاً من الاستدلال

(انظر فيما سبق ص ٥٤٢) وانظر: Diogenes, V11, 141

(٢٠) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٧، ص ٢٣.

مرجّح، لا يجب أن يوجد مع ذلك المرجّح منذ الأزل. وفي الإجابة على هذا السؤال يستمر، من خلال عدد من الأدلة، في بيان السبب الذي لم يجعله قادراً على موافقة "ابن سينا".

بالإضافة إلى استخدام "الشهرستاني" لدليل الترجيح هذا ضد مَنْ سلّموا بقدوم العالم، فإنه يستخدمه كذلك ضد الكرامية الذين سلّموا بأن الإرادة التي خلق الله بها العالم كانت إرادة حادثة في ذات الله. ^(٢١) ويُقرأ دليله كما يلي: "إن كل حادث يحتاج إلى محدث، من حيث إنه كان في نفسه وباعتبار ذاته جازن الوجود والعدم، فلما ترجّح جانب الوجود على العدم احتاج إلى مُرجّح بالضرورة. ثم ذلك المرجّح إن كان حادثاً احتاج إلى مُرجّح، ثم يتسلسل القول فيسه إلى ما لا نهاية له". ^(٢٢) وهنا نتوقع أن نستخلص أنه طالما يستحيل التسلسل إلى ما لا نهاية، فيلزم أن يكون المرجّح، أي إرادة الله، قديماً. ويستمر "الشهرستاني" قائلاً أيضاً: "إن نفس هذا الدليل ينطبق كذلك على مَنْ يقولون إن الإرادة أمرٌ محدثٌ مبينٌ لذاته"، ^(٢٣) وهو ما يقصد به هنا "أبا الهذيل" وأتباعه. ^(٢٤) وأخيراً يلاحظ "الشهرستاني" أن هذا قاطع لا اعتراض عليه. ^(٢٥)

هذه هي الخلفية التاريخية للدليل السادس في قائمة "ابن ميمون" للأدلة السبعة على الحدوث عند المتكلمين - وهو الدليل الذي يصفه بأنه قائم على "ترجيح" (hakra'at) الوجود على العدم، والذي ينسب إليه إلى "بعض المتأخرين" (ehad min ha-aharonim) الذين زعموا أنهم عثروا على طريقة حسنة جداً أحسن من كل طريق تقدّم، وهي ترجيح الوجود على العدم. ^(٢٦)

يبدأ "ابن ميمون" تقريره للدليل باقتباس أو بتلخيص ما يقوله مؤلف مجهول من أن أولئك الذين سلّموا بقدوم العالم والذين سلّموا بالحدوث على السواء يعتقدون حقاً

(٢١) المصدر السابق، ص ١١٤.

(٢٢) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٤) انظر فيما سبق ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢٥) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١١٦.

(٢٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٢.

بوجود إله وراء العالم وبأن العالم يختلف عن الله في أنه "ممكن الوجود عند كل أحد، لأنه لو كان واجب الوجود لكان هو الإله [أي، لما كان هناك وراء العالم إله]، ونحن إنما نتكلم مع مَنْ يثبتون وجود الإله [وراء العالم] ويقول يقدم العالم".^(٢٧) ويستمر فيقتبس أيضاً أو يُلخص من مؤلفه المجهول ذاك معنى "الإمكان" وما يتضمّنه والذي يُمكن على أساسه ردُّ دليّله على حدوث العالم إلى القياس التالي:

كل ممكن الوجود فحسب يلزمه مُرجحٌ رجح وجوده على عدمه.

العالم ممكن الوجود فحسب وهو موجود؛

إنّ يلزم للعالم أن يكون قد ترجح وجوده على عدمه بمرجح.^(٢٨)

ويصعب أن نعرف شيئاً عن هوية "بعض المتأخرين" من المتكلمين الذين يعزو "ابن ميمون" إليهم دليل الترجيح هذا. وتعبير "بعض المتأخرين" أستخدم عنده هنا ربما يشير تماماً إما إلى "الغزالي" أو إلى "الشهرستاني". وهكذا أستخدم تعبير "بعض حذّاق المتأخرين من المتكلمين"^(٢٩) إشارة، فيما يظهر،^(٣٠) إلى الغزالي. لكنه أستخدم تعبير "بعض المتأخرين"^(٣١) على هذا النحو كذلك، كما تبين،^(٣٢) في إشارة إلى "الشهرستاني". ومهما يكن الأمر، فلربما ظهر من عبارته، فيما يتعلّق بهذا الدليل، عمّن كان يظنهم هنا "بعض المتأخرين"، أنها إشارة إلى بعض متكلمين آخرين غير "الغزالي" أو "الشهرستاني".

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع. وانظر الغزالي "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٢٨) ابن ميمون: "المصدر السابق، نفس الموضع. ويعتبر شرايفر (Schreiner, Kalam, p. 52, n.6) هذا الدليل عند ابن ميمون" هو نفسه دليل "الشهرستاني" (ورقة ٣٢ ب من مخطوط ليدن لكتاب "نهاية الإقدام"، وهو مطابق لصفحة ١١٦ السطور ٨ - ١٥ من نشرة "جويليم" (Guillaume)) ودليل "الشهرستاني" هذا، كما سبق أن بيّنا (المواشئ رقم ٢٢ - ٢٥) ليس دليلاً على حدوث العالم بل هو بالأحرى دليل ضد رأى الكرامية في حدوث الإرادة في ذات الله.

(٢٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ٢٠.

(٣٠) انظر فيما يلي ص ٧٥٢ - ٧٥٤.

(٣١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٨.

(٣٢) انظر فيما سبق، ص ١٠٩ حاشية رقم ٤٧، والاقتباسات من ابن ميمون ومن "الشهرستاني".

يبدأ "ابن ميمون"، في نقده لهذا الدليل، بملاحظتين رئيسيتين: أولاً، يصف الدليل بأنه "مُقنع جداً" (ἡ μὲν μαρτυρία) (٢٣) ويقصد بذلك، فيما أرى، القول بأنه دليل "خطابي" rhetorical فحسب، لأن "أرسطو" يحدّد الخطابة بأنها "فن الإقناع" Persuasion (٢٤). ويُقال - عند "أرسطو" أيضاً - على الأدلة إنها خطابية فحسب عندما تكون شبيهة بالمناقشات "السوفسطائية" (٢٥) أو "الجدلية" eristical (٢٦) وتؤدي على هذا إلى "مغالطة سوفسطائية" (συκοφαντία) (٢٧). وعلى ذلك، فيوصف "ابن ميمون" لهذا الدليل بأنه "مُقنع" rhetorical إنما يعني القول إنه سوف يشرع في بيان كيف أنه سوفسطائي مغالطى يؤدي إلى مغالطة سوفسطائية. ثانياً، يبين "ابن ميمون" أن هذا الدليل نشأ عن الدليل القائم على التخصيص، والفرق بينهما هو أنه على حين أن دليل التخصيص يحاول البرهنة على الحاجة إلى مخصص من شأنه أن يفضل خاصية على غيرها في شيء موجود من قبل، فإن هذا الدليل الجديد القائم على الترجيح يحاول البرهنة على الحاجة إلى مرجح يرجح الوجود على الغموض لشيء من الأشياء لم يوجد بعد. (٢٨) وعلى ذلك، فبإظهار أن دليل الترجيح قد نشأ عن دليل التخصيص، فإن "ابن ميمون" يقصد إلى القول بأنه سوف يبين أن هذا الدليل يشارك في مغالطة الدليل الذي نشأ عنه.

(٢٣) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٣.

(٢٤) Rhet. 1, 2, 1355b, 26- 27. ويُعرّف "أرسطو" الخطابة بأنها "الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان. وتلك المهمة ليست من شأن أي فن آخر، بل كل واحد من الفنون إنما هو قادر على أن يعلم ويقنع في مجال موضوعه الخاص" (ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ٢٩). (المترجم)

(٢٥) Ibid., 1, 4, 1359b, 11- 12. وفي ذلك يقول "أرسطو": "إن الخطابة مزيج من علم المنطق ومن الفرع الأخلاقي للسياسة وهي من ناحية تشبه الجدل، ومن ناحية أخرى تشبه التفكير السوفسطائي" (تراجع ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ٤٠). (المترجم)

Ibid., 11, 24, 1402a, 3. (٢٦)

Ibid., 15. (٢٧)

(٢٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٣-١٥٤. وفي ذلك يقول "ابن ميمون" عن دليل الترجيح: "وهذا طريق مقنع جداً، وهو فرع من فروع التخصيص. غير أنه بدلاً لفظ مخصص بـ مرجح، وبذلك حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا أو غلط في معنى قول القائل العالم ممكن الوجود" ("دلالة الحائرين" ج ١ فصل ٧٤ (٦)). (المترجم)

وإذ نبدأ، فيما يقول، بالإشارة إلى صيغة الدليل الجديدة - بما هو دليل ترجيح - فإننا نجده دليلاً مغالطياً fallacious باعتبارين:

١ - يقع الدليل في مغالطة الالتباس fallacy of equivocation، لأن المقدمة الصغرى في القياس التي يُمكن أن يُردُّ إليها هذا الدليل، أي المقدمة، التي تقول إن العالم ممكن الوجود فحسب وأنه موجود، لا تعني شيئاً واحداً عند كل واحد من الناس. فبالنسبة لمن يعتقدون بقدَم العالم فإنها تعني فيما يتعلَّق بطبيعة العالم الذاتية أنه ممكن الوجود فحسب، على حين أنها تعني بالنسبة لمن يُسلِّمون بالحدوث أن العالم قبل أن يكون قد ظهر إلى الوجود كان ممكن الوجود فحسب، ومن كل معنى من هذين المعنيين للمقدمة تُستنتج نتيجة مختلفة. فالنتيجة المستخلصة من معناها عند مَنْ يعتقدون بقدَم العالم، هي إنه يجب أن يكون هناك إله واجب الوجود بذاته هو العلة القديمة لعالم قديم. ومن معناها عند أولئك الذين يعتقدون بحدوث العالم فإن النتيجة المستخلصة هي أن العالم حادث وأن الله أحدثه. وبناء عليه، فإن النتيجة المُستخلصة عند مؤلف هذا الدليل، الذي لا يُذكر اسمه هنا، هي أن إثبات حدوث العالم يكون ممكناً فحسب لو كانت هذه المقدمة مستخدمة بالمعنى المفهوم عند أولئك الذين يعتقدون بالحدوث.

٢ - لو أن مؤلف هذا الدليل، الذي لم يُذكر اسمه هنا، كان قد قصد الوصول إلى هذه النتيجة من مقدمته على نحو ما فهمها المعتقدون بحدوث العالم، فإنه يكون قد ارتكب على ذلك مغالطة المصادرة على المطلوب (petitio principii) لأن المقدمة تفترض أن العالم حادث وهو نفس ما يلزم البرهنة عليه «بهذا» الدليل. (٢٩)

(٢٩) المصدر السابق، ج١ ص ١٥٤. ويقول «ابن ميمون» هنا في ردِّ هذه المغالطة الأولى - مغالطة الالتباس - التي تتضمنها مقدمة القياس: «وهذا طريق مقنع جداً وهو فرع من فروع التخصيص. غير أنه يُدَلُّ لفظة مخصَّص بـ مُرَجَّح، ويدلُّ حالات الوجود بوجود الوجود نفسه وبغالطنا أو غلط في معنى قول القائل: إن العالم ممكن الوجود. لأن خصمنا المعتقد بقدَم العالم، يوقع اسم الممكن في قوله: العالم ممكن الوجود على غير المعنى الذي يوقعه عليه المتكلم، كما تبين».

ثم إن قوله: إن العالم مفترق لمُرجَّح يُرجَّح وجوده على عدمه موضع وفهم عظيم جداً. لأن الترجيح والتخصيص إنما يكون لوجود ما قابل لأحد الضدين أو لأحد المختلفين على السواء، فيقال منذ وجدناه بحالة كذا ولم نجده بالحالة الأخرى دليل على صانع قاصد. (دلالة العاشرين، ج١ فصل ٧٤). (الترجم)

ثم يواصل "ابن ميمون" القول، إنه بالإشارة إلى الصيغة الأصلية التي نشأ عنها الدليل - أى صيغة التخصيص - يكون دليل الترجيح هذا دليلاً مغالطياً fallacious على أساس أن نظرية الجواز admissibility التي يقوم عليها دليل التخصيص هي نفسها راجعة إلى فشل المتكلمين فى التمييز بين الخيالات وبين المعقولات.^(٤٠)

(٤٠) المصدر السابق، نفس الموضوع. وفى ذلك يقول ابن ميمون: "أما الشيء الموجود المختلف فيه [أى العالم] هل وجوده هكذا لم يزل ولا يزال، أو وجد بعد عدم، فلا يُصوّر فيه بوجه هذا المعنى، ولا يقال من رجّح وجوده على عدمه إلا بعد الإقرار بأنه وجد بعد عدم وهذا هو الأمر المختلف فيه، فإذا أخذنا وجوده وعدمه ذهنياً فقد رجعنا إلى اعتبار الخيالات والأوهام لا اعتبار الموجودات والمعقولات، إذ الخصم الذى يعتقد عدم العالم يرى أن تخيلنا عدمه كتخيلنا كل ممّتنع يقع فى الخيال. وليس الفرض هـ أقاويلهم، وإنما بيّنت لك أن هذا الطريق الذى ظنّ بها أنها طريق غير ما تقدّم، ليس بصحيح. بل حكمها حكم ما قبلها من تقدير ذلك الجواز المعلوم" (دلالة الحائرين ج ١، فصل ٧٤ (٦)). (المترجم)

الدليل السادس، الذي يعزوه "ابن ميمون" إلى بعض المتأخرين "ehad min ha-aharonim"، والذي هو الدليل السابع والأخير في قائمة أدلته، يقدّم له بعبارة: "قال أيضاً بعض المُحدّثين" (ehad min ha-hadashim).^(١) وسوف تعطى هوية مؤلف هذا الدليل فيما بعد.

يقتبس "ابن ميمون" أولاً من هذا المتكلم المُحدّث زعمه بأن حدوث العالم مؤسس على ما يقوله الفلاسفة من بقاء الأنفس بعد الموت، ثم تدليله على ذلك بأنه "إذا كان العالم قديماً فيكون الناس الذين ماتوا فيما لم يزل، لا يتناهى عددهم، فقد وجدت إذن أنفس لا نهاية لعددها، وهي موجودة معاً. وهذا مما تبرهن بطلانه، بلاشك، أعنى وجود متعدّدات لا نهاية لعددها".^(٢)

وبدأية هذا الدليل عبارة "لابن سينا" في كتابه "النجاة" يقول فيها، في سياق مناقشته لاستحالة وجود أشياء تكون لامتناهية في عددها: إن اللامتناهي في العدد ممكن في حالة الأشياء التي لا يكون لها، برغم وجودها معاً، ترتيب إما بالوضع أو بالطبع،^(٣) أي التي لا هي جسمية ولا هي مرتبطة بعضها ببعض ارتباط العلل بالمتعلولات. ومن هنا يقول: "إن نوعاً معيناً من الملائكة والشياطين يمكن أن يكون بلا نهاية في العدد".^(٤) ومن الواضح، أنه على أساس هذه الفقرة، يقول الغزالي في كتابه "مقاصد الفلاسفة"، (الذي هو نوع من التأليف الفلسفي المختار من فلسفة "ابن سينا"): "إن النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت يجوز نفى النهاية عن أعدادها وإن كانت موجودة معاً، إذ... [إنها] موجودة معاً من غير تقدّم ولا تأخر في

(١) ابن ميمون. "دلالة الحائرين"، ج١ ص ١٥٤.

(٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣) ابن سينا. "النجاة"، ص ٢٠٣.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

الوضع والطبع.^(٥) وفي كتابه "تهافت الفلاسفة" يحتجُ "الغزالي" ضدّ قديم العالم على أساس أن قديم العالم مُحال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات الفلك لانهاية لأعدادها.^(٦) وعندما يورد "الغزالي" قول الفلاسفة بأن عددا لامتناهيا من الأشياء يكون محالا فقط في الأشياء الموجودة معا لا في الأشياء الموجودة على التعاقب^(٧)، فإنه يبطله، إذ على افتراض قديم العالم سوف يكون هناك عدد لامتناه من النفوس الباقية الموجودة معا، ويخلص إلى أن "هذا الرأي في النفوس [أي إمكانية وجود عدد لامتناه من النفوس الباقية] هو الذي اختاره "ابن سينا" ولعلّه مذهب أرسطاليس".^(٨) إن نقد "الغزالي" للاتناهي النفوس الباقية ومن ثمّ نقده أيضاً لقديم العالم هو نقدٌ مزيج: فهو إذ يشير أولاً، إلى عبارة أوردها من قبل في دليّة عن دورات الفلك وهي إن العدد ينقسم إلى الشفع والوتر^(٩) يحتجُ بأن عددا لامتناهيا من النفوس الباقية لا يمكن أن يوصف بأنه شفع أو وتر، وهكذا يتساءل: "قيم تنكرون على من يقول <إن> بطلان هذا يُعرف ضرورة؟"^(١٠) وثانياً، وهو يشير إلى التمييز الذي وضعه "ابن سينا" بين الأشياء التي لها ترتيب إما بالطبع أو بالوضع والأشياء التي ليس لها ترتيب لا بالطبع ولا بالوضع يتساءل "فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق؟"^(١١)

والمرة الثانية التي تُستخدم فيها هذه الاستحالة لعدد لامتناه من النفوس الباقية دليلاً ضدّ قديم العالم ومن ثمّ دليلاً على حدوثه نجدها عند "المشهرستاني" في كتابه "نهاية الإقدام"، وهو يبدأ بالقول: "مما يعتمد في إثبات حدوث العالم أن نفرض الكلام

(٥) الغزالي: "مقاصد الفلاسفة"، ص ١٢٥.

(٦) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٣١، ص ٣٢. (وقد وردت الإحالة هنا وفي بقية الحواشي إلى تهافت التهافت). والصحيح إنها إحالات إلى تهافت الفلاسفة للغزالي. (المترجم) :

(٧) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٨) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٩) المصدر السابق، ص ٣٣.

(١٠) المصدر السابق، ص ٣٤.

(١١) المصدر السابق، ص ١٣٧.

فى النفوس الإنسانية ونثبت تناهيها عدداً . ثم ترتب عليها تناهى الأشخاص الإنسانية و ترتب عليها حدوث الأمزجة وتناهيها ثم ترتب عليها تناهى المتحركات والمحركات السماوية فنثبت حدوث العالم بأسره . وينتهى إلى أن هذ الطريقة هى أسهل الطرق وأحسنها^(١٢) . ثم يواصل "الشهرستاني" البرهنة على مقدمته الأساسية وهى أن النفوس يجب أن تكون متناهية فى العدد على أساس أنه لو كانت لامتناهية، فسوف يترتب على ذلك أن يكون اللامتناهى أكثر مما كان أو أنقص^(١٣).

هذا هو تاريخ الدليل ضد قدم العالم على أساس بقاء النفوس . وربما ظهر هنا أن عبارة "بعض المحدثين" إنما تشير إلى "الشهرستاني".

ويحاول "ابن ميمون"، فى نقده للدليل^(١٤) بيان أنه يوجد بين أولئك الذين يعتقدون بقدم والعالم ويخلود النفس على السواء: ١ - "بعض متأخرى الفلاسفة"، الذين يقصدُ بهم، فيما يتضح تماماً، "ابن سينا" وأتباعه. ممن يعتقدون بإمكانية عدد لامتناه من الأنفس الباقية للأجسميه الموجودة معاً^(١٥) ويوجد هناك ٢ - "أبو بكر الصائغ" (ابن باجة) Avempace وآخرون ممن يعتقدون فى وحدة النفوس الباقية.

(١٢) الشهرستاني : "نهاية الإقدام" . ص ٤٩ .

(١٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ص ١٥٥ .

(١٥) انظر فيما سبق الماشيتين رقم ٧ ، ٨ .

(٣) الأدلة الكلامية على الحدوث

عند ألبيرت الأكبر وتوما الأكويني وبوناقتورا^(١)

من بين كل الأعمال التي اقتبسنا منها أدلة علم الكلام على الحدوث تُرجم فحسب إلى اللغة اللاتينية كتاب "دلالة الحائرين" Moreh Nebukim "لابن ميمون" وتفسير "ابن رشد" على أعمال أرسطو. وعلى ذلك فعندما نجد بعض هذه الأدلة ضمن ما أورده "ألبيرت الأكبر" وتوما الأكويني وبوناقتورا^(٢) من أدلة توطئة لبرهانهم على حدوث العالم، فإنه يجب علينا أن نفحص علاقة هذه الأدلة بما يطابقها عند "ابن رشد" و"ابن ميمون". وكما رأينا، فقد رفض "ابن رشد" و"ابن ميمون"، كلاهما، هذه الأدلة. لأن "ابن رشد" لم يعتقد بالحدوث على نحو ما فسّره تفسيرا تقليديا من وصفهم بأنهم "المتكلمون" Loquents "من أهل الملل الثلاث في أيامنا"^(٣) ولأن "ابن ميمون"، فيما يقول، ببساطة يرى أن "كل ما يُزعم أنه برهان.. تلحقه الشكوك

(١) فيما يتعلق بما سيرد في هذا الخصوص انظر الأعمال الآتية

M. Joel, Verhältniss Abert des Grossen zu Moses Maimonides (1863), pp. 35 - 38; Jacob Guttman, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur (1891), pp. 62- 63; Idem, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihrem Beziehungen zum Judenthum und jüdischen Litteratur (1902), pp. 98-100; Thomas Pegues, Commentaire Français litteral de la Somme Theologique (1908), III, 89 - 97, on I, 46, 2; French translation of Summa Theologica I, 44 - 49, by A.D. Sertillanges (Appendice I. pp. 199 - 203; Appendice II, pp. 254 - 263), 2nd ed (1984); E. Gilson, La Philosophie de Saint Bonaventure, 2nd ed. (1943), pp. 155- 157; Idem, Le Thomisme, 5th ed (1947)pp. 211 - 213. Abertus Magnus, In VIII Phys., Tract. I. Cap. XII; Thomas Aquinas, Sum. Theol. I, (٢) 46, 2; Cont. Gent. II, 38; in II Sent. Dist. I, Quaest. I, Art. V; In VIII Phys., Lect. XXI; Bonaventura, In II Sent., Dist. I, Pars I, Art. I, Quaest. II.

(٢) ابن رشد : "تفسير ما بعد الطبيعة" ج١، ص ٢٠ وما بعدها .

وليس ذلك برهاناً قطعياً إلا عند من لا يَعْلَمُ الفَرْقَ بين البرهان وبين الجدل [أى الاستدلال الاحتمالى] وبين المغالطة،^(٤) وعلى ذلك فهي ليست واضحة بما يكفى لإقامة الاعتقاد بحدوث العالم الذى يعمُّ، كما يقول: ثلاثتنا أعنى اليهود والنصارى والإسلام.^(٥) وبين هؤلاء العلماء المدرسين فى الملل الثلاث، وعلى الرغم من أن الاعتقاد بالحوث يعمهم، هناك خلاف حول صحة هذه الأدلة الكلامية، وحول صحة الأدلة التى أوردوها كذلك من آخرين: فالبرت الأكبر^(٦) وتوما الأكويني^(٧) يرفضانها على اعتبار أنها غير واضحة، ويصفها "ألبرت الأكبر" بأنها "أدلة سفسطائية"،^(٨) ويصفها الأكويني بأنها "ليست ذات ضرورة حاسمة وإن لم تخل من الاحتمال"،^(٩) وعلى أية حال، فقد قبل "بوناقتورا" هذه الأدلة على أنها أدلة واضحة، ومع أنه يُقدِّم اعتراضات عليها إلا أنه يجيب على تلك الاعتراضات.

من بين الأدلة الثمانية التى عرضناها فى القسم السابق سوف نتناول ثلاثة أدلة هنا، اثنان منهم (هما (أ)، (ج)) استخدمهما المتكلمون بالفعل والدليل الثالث (ب)، على الرغم من عدم استخدامهم له بالفعل، إلا أنه كان بلا ريب معروفاً لديهم.

(أ) دليل بقاء الأنفس :

إن أحد الأدلة الكلامية التى استخدمها هؤلاء اللاهوتيون الثلاثة (ألبرت الأكبر وتوما الأكويني وبوناقتورا) يمكن بالقطع ردها إلى "ابن ميمون"، ذلك هو دليل بقاء الأنفس الإنسانية.^(٨)

(٤) ابن ميمون، "دلالة الحائرين"، ص ١٢٤ .

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٢ .

(٦) Ablertus, 1. C., XII.

(٧) C.G., 1. C., Sed autem rationes .

(٨) انظر فيما سبق، ص ٥٩ وما بعدها .

كل واحد منهم يورد، بطريقة الخاصة، احتجاجة على أنه على فرض قدم العالم سوف يكون هناك عدد لامتناه من الأنفس الموجودة معاً، وهو ما يناقض المبدأ الأرسطي في استحالة وجود عدد لامتناه من الأشياء معاً.^(٩) وجميعهم يحاولون، متلماً فعل "ابن ميمون"، بيان كيف أن أولئك الذين يعتقدون بقدم العالم سوف يبطلون هذا الدليل، وفي إبطالهم للدليل يوردون جميعهم إبطال "ابن ميمون" له إما على أنه إبطال واحد أو على أنه إبطالان متميزان. هكذا يقول "ألبيرت" إن الدليل يفشل في البرمجة على أن أولئك الذين يستهدفهم الدليل يعتقدون بأن "الأنفس تبعث بعد الموت، وإن تبعث فإنها تبعث متميزة فيما بينها عددياً". ثم يضيف قائلاً، لأن بعض الفلاسفة، وأبرزهم مغربي يُسمى "أبوإيزر" (*Maures nomine Abouizer*)، بينما يعتقدون ببقاء النفوس، فإنهم يعتقدون أن ما يبقى هو الأجزاء العقلية من النفس فحسب وأن كل هذه الأجزاء العقلية الباقية واحدة.^(١٠) والمغربي المسمى *Abouizer* هو الذي يشير إليه "ابن ميمون" في إبطاله لهذا الدليل على أنه "أبو بكر بن الصانع"،^(١١) أي "ابن باجة" *Avenpace* ففي الترجمة اللاتينية لـ "دلالة الحائرين" التي استخدمها "ألبيرت" يوجد الاسم نفسه على أنه *Albumazar Maurus*.^(١٢) ويقول "توما الأكويني"، بالمثل، إن أولئك الذين يسلّمون بقدم العالم يتهربون من هذا الدليل بطرق عدة،^(١٣) ثم يستمر في إحصاء أربعة آراء عن الخلود «بقاء الأنفس» كان قد سلّم بها أولئك الذين اعتقدوا بقدم العالم، وكل رأي منها سوف يُبطل الدليل الكلامي.^(١٤) ويورد "الأكويني"، من بين الآراء الأربعة التي أحصاها، الرأيين اللذين ذكرهما "ابن ميمون". أحدهما، هو الذي يصفه بأنه رأي أولئك الذين "لا يظنون كون الأنفس لامتناهية في العدد مُحالاً بالضرورة"،^(١٥) إذ يرون

Ablertus, 1. C., Alia est; Thomas, S.Th., 1. C., obj. 8; C. G., 1. C., Rursus; in II (٩) sent., 1. C., Sed contra, Bonaventura, 1. C., Sed ad oppositum, .. Quinta.

Albertus, 1. C., Quod autem. (١٠)

(١١) انظر فيما سبق، ص ٩٧.

Dux Seu Director dubitantium aut perpiexorum 1, 73, fol. 73 a, 1.34 (١٢)

S. Th., 1. C., Ad octavum. (١٣)

Ibid., C. G., 1. C., Quod autem autem de animabus. (١٤)

S. Th., 1. C. (١٥)

أنه لا ترتيب لها [سواء بالمكان أو بالوضع] ^(١٦). وهذا الرأي ينسبه "ابن ميمون" إلى "بعض متأخري الفلاسفة" ^(١٧) ويرجعه "الأكويني" إلى كتاب "الغزالي" فيما بعد الطبيعة *Metaphysics of Algazel*. ^(١٨) والرأي الآخر هو رأي بعض "من يقولون إن من بين النفوس جميعاً سوف تبقى نفس واحدة فحسب" ^(١٩) وهو ما ينسبه "ابن ميمون" إلى "ابن باجة" أيضاً، وينسبه "الأكويني"، في أحد المواضع، إلى "المشراح" *Commentator*، أي إلى "ابن رشد".

وبعد أن يورد بوناغنتورا الدليل القائم على بقاء الأنفس، ضد قدم العالم، فإنه، على أية حال، يثير اعتراضاً يذكر فيه رأيين من الآراء الأربعة المذكورة عند "الأكويني" على بقاء الأنفس، التي سلم بها من كانوا يعتقدون بالقدم، أحدهما يُعبر عنه بأنه الاعتقاد بأن "لكل الناس روحاً واحدة"، لكنه يخصه بأنه "أقل قبولاً بكثير" من الدليل الآخر الذي ذكره من قبل، يقصد دليل التناسخ الذي رفضه باعتباره "غلطة فلسفية" ^(٢٠) وهكذا يرفض باختصار الإبطال المزدوج لهذا الدليل.

(ب) دليل التناهي : Finitudes

في شروح "توما الأكويني" على كتاب "الأحكام" *Sentences* ^(٢١) وعلى كتاب "الطبيعة" لأرسطو ^(٢٢) يتناول دليل تناهي الأشياء، أيضاً ^(٢٣) وهو يدرجه، في شرحه

(١٦) C. G., 1. C.

(١٧) انظر فيما سبق من ٥٩٦ .

(١٨) S. Th., I ; Sent., I. C. Solutio, Et quia ad rationes in contrarium, Ad sextum.

والإحالة هنا هي إلى الترجمة اللاتينية لكتاب "مقاصد الفلاسفة" من ٤٥٢ حاشية رقم (١٥)، وانظر :

Algazel's Metaphysics, ed. Muckle, p 40, 11. 30 ff.

(١٩) S. Th., I. C., CF. C. G sent., I. C.

(٢٠) Bonaventura, I. C., quinta

(٢١) Thomas, In 11 sent., I. C.

(٢٢) Id. In VIII phys. I. C.

(٢٣) انظر فيما سبق من ٥٧٥ وما بعدها .

لكتاب "الأحكام" - ضمن أدلة الحدوث التي لا يرى لها "ضرورة حاسمة وإن لم تخل من الاحتمال"؛ وفي شرحه على كتاب "الطبيعة"، يتناوله تماماً باعتباره اعتراضاً على نظرية أرسطو في قدم العالم. وكما يشير "الأكويني" نفسه فإن المصدر الذي اقتبس منه هذا الدليل كان هو "ابن رشد" في تفسيره لكتاب "الطبيعة" (Book v111, Comm. 79) وفي تفسيره لكتاب "ما بعد الطبيعة" (Book x11, Comm.41).

وفي شرح "توما الأكويني"، لكتاب "الأحكام" Sentences وعلى كتاب "الطبيعة" لأرسطو، يبدأ بإيراد المعضلة المثارة ضد قدم العالم على أساس تناهي القوة فيه. وفي شرح "الأحكام" يستخدم الدليل للبرهنة على استحالة أن تكون حركة العالم بالضرورة إلى وقت لامتناه وأيضاً للبرهنة على استحالة أن يبقى العالم موجوداً بالضرورة إلى وقت لامتناه.^(٢٤) وفي شرحه لكتاب "الطبيعة" يحاول الدليل البرهنة فحسب على أنه "لا يمكن لأي جسم أن يبقى إلى ما لانهاية".^(٢٥)

وفيما بعد يختلف تناوله لهذا الدليل في شرحه المذكورين.

ففي شرحه على "الأحكام" يقتبس من تفسير ما بعد الطبيعة "ابن رشد" حل "ابن رشد" لهذه المعضلة بتفسيره أن الحركة اللامتناهية ترجع، فيما يرى أرسطو، إلى لاجسمانية الجرم السماوي بطبيعته. وفي شرحه لهذا التمييز بين لانهاية الحركة ولانهاية الوجود، الذي يعزوه "ابن رشد" إلى "أرسطو"، يزعم القديس "توما" أن لانهاية الوجود يرجع أيضاً، فيما يرى أرسطو، إلى المحرك الأول، مدعماً رأيه برأي "ابن رشد" ورد في كتابه "جوهر الفلك" De Substantia Orbis.^(٢٦) وهذا، فيما نذكر، هو رأي "الإسكندر الأفروديسي" تماماً على نحو ما اقتبسه "ابن رشد" في تفسيره لكتاب "الطبيعة" ولكتاب "السماء والعالم".^(٢٧)

Thomas, In 11 Sent. I. C., I. C., sed contra 8. (٢٤)

Id. In VIII Phys, I. C., No. 6. (٢٥)

Id., In 11 Sent., I. C., Solutio, Et quia ad rationes in contrarium, Ad Octavum. (٢٦)

(٢٧) انظر فيما سبق من ٥١٦ - ٥١٩

مهما يكن الأمر، فإن "الأكويني" في شرحه لكتاب "الطبيعة" يقتبس أولاً حلاً للمعضلة، يقول عنه إن "ابن رشد" في تفسيره لكتاب "الطبيعة" قد أثبتته منسوباً إلى "الإسكندر"، وصاغه "الأكويني" على النحو التالي: "إن الجرم السماوي يكتسب أزليته [في الوجود] وحركته الأزلية من محرك مفارق لامتناهي القوة [أي، المحرك الأول]" (٢٨). ثم يستمر فيبين كيف أن "ابن رشد" في تفسيره "الطبيعة"، كما في تفسيره لما بعد الطبيعة، قد رفض حل "الإسكندر" للمعضلة. وهو على نحو ما صاغه "الأكويني" يقرأ على النحو التالي: "من المستحيل أن يكتسب شيء أزلية وجوده من غيره، إذ يترتب على ذلك أن يصبح ما هو قابل للفساد بذاته أزلياً" (٢٩).

ويجب ملاحظة أن "ابن رشد" نفسه قد اعترف، كما بينت من قبل، (٣٠) أن الذي أبطأ حل "الإسكندر" ذاته هو "يحيى النحوي"، كما يجب ملاحظة أن "القديس توما" لا يشير إلى "يحيى النحوي"، في أي موضع من مناقشته لهذه المعضلة على الرغم من ورود اسمه في تفسير "ابن رشد". وأخيراً، يقتبس "الأكويني"، مثلما فعل في شرحه على "الأحكام"، حل "ابن رشد" نفسه للمعضلة، (٣١) والذي يراه "مناقضاً للحقيقة ولمقصد أرسطو" ثم يشرع في إثبات ذلك. (٣٢)

(ج) دليل التعاقب بلا نهاية:

يمكن التعرف على دليل واحد، إذن، مستخدم عند جميع هؤلاء اللاهوتيين الثلاثة من المدرسين، وعلى داليلين مستخدمين عند اثنين منهم فحسب، مع بعض الأشكال المتنوعة التي يُعرض فيها دليل استحالة التعاقب بلا نهاية، في علم الكلام. (٣٣)

Thomas, In VIII Phys., I. C. No. 12. (٢٨)

Ibid., (٢٩)

(٣٠) انظر فيما سبق من ٥١٦ - ٥١٩ .

Thomas, In VIII Phys. I. C. (٣١)

Ibid., Nos. 13 - 14. (٣٢)

(٣٣) انظر فيما سبق من ٥٤٩ وما بعدها.

أولاً، هم يستخدمون جميعاً *برديلاً* يصفه "توما الأكويني" و"بوناغنتورا" بأنه قائم على أساس المبدأ الأرسطي "يستحيل قطع اللامتناهي"،^(٢٤) على أن يؤخذ لفظ "اللامتناهي" هنا لا بمعنى المكان اللامتناهي فقط ولكن بمعنى الحركة اللامتناهية كذلك.^(٢٥) ويحتجون جميعاً، بطرق مختلفة، بأنه، على افتراض قدم العالم، سوف تكون الدورات الماضية للأجرام العلوية لامتناهية بالضرورة، وهو ما يستتبع أننا ما كنا لنصل إلى دورة اليوم الراهنة للأجرام العلوية، ومن ثم إلى دورة يومنا الراهن.^(٢٦) يرفض "ألبيرت الأكبر" و"توما الأكويني" على السواء هذا الدليل، حيث يثير الأول ضده اعتراضات ثلاثة ويشير الآخر اعتراضاً واحداً فحسب.

فـ"ألبيرت الأكبر"، وهو يتمثل التمييز الذي اصطنعه ئصالح أرسطو كل من "ابن رشد" و"ابن ميمون" بين لامتناه بالذات *essential* ولامتناه بالعرض *accidental* أو بين لامتناه بالفعل ولامتناه بالقوة ووصفهما للامتناه بالعرض أو اللامتناه بالقوة بأنه لامتناه بالتعاقب، يحتج في الإبطال الأول والثاني من إبطالاته الثلاثة بأن التعاقب بلا نهاية لدورات الأفلاك، والذي هو لامتناه بالعرض أو بالقوة ليس مستحيلاً.^(٢٧) أما إبطاله الثالث فإنني اعتبره هو نفس ما جاء في الإبطال الأول عند "توما".

وإبطال "توما" للدليل، على نحو ما صاغه في "الرد على الخارجين على المسيحية" *Contra Gentiles* يُقرأ كما يلي: "مع أن اللامتناه لا [يُقطع] عندما يكون بالمعية *Simultaneous* وبالفعل، فإنه يمكن أن [يُقطع] عندما يكون بالتعاقب [وبالقوة]؛ طالما أن أي جزء يؤخذ من مثل هذه اللامتناهيات (*infinitum*) يكون لامتناهياً. وعلى ذلك فإن

Phys. VIII, 9, 265a, 19 - 20. (٢٤)

(٢٥) انظر فيما سبق ص ٥٥٤ .

Albertus, I. C., *Prima autem suarum demonstrationum est*; Thomas, S. Th., I. C. (٢٦) obj. 6; C. G., I. C., *Adhuc, Quia' in li Sent.*, I. C., *Sed contra 3*; Bonaventura, I. C., *Tertia*.

Albertus, I. C., *Prima autem suarum demonstrationum absque dubio nihil valet ..* (٢٧) *Primum ... Secundum ..*

أى جزء من الدورات السابقة كان يمكن قطعة، طالما أنه متناهي".^(٢٨) وما يريد "توما" قوله هو هذا:

عبارة "أرسطو" وهي إن اللامتناهي لا يمكن قطعه إنما تشير فحسب إلى الامتداد اللامتناهي المتصل بلا بداية وبلا نهاية، لكن في حالة اللامتناهي بالتعاقب مثل الزمان اللامتناهي أو التوالد اللامتناهي للناس أو القسمة اللامتناهية للمقادير، الذي يعني، تبعاً لـ"أرسطو"، أن "صفة ما لا نهاية له لك أن تأخذ منه دائماً شيئاً بعد شيء، وما تأخذه منه أبداً متناه، إلا أنه أبداً غير ما أخذته منه"،^(٢٩) فتكون هناك أجزاء من شأنها أن تُقطع.

وفي خلاصته اللاهوتية Summa Theologica يتقرر باختصار نفس الإبطال على النحو الآتي: "تفهم العبارة دائماً بكونها لفظاً يتلو لفظاً قبله. ومما يكن اليوم الذي نخشاه في الماضي البعيد فإنه يوجد من ذلك اليوم وحتى اليوم الراهن عدد لامتناه من الأيام لا يمكن قطعه".^(٣٠)

وعند "بوناغنتورا" إبطال مؤقت، يُثار ليجاب عليه فحسب وليس هو الإبطال نفسه الذي لم يجب عليه "البيرت الأكبر" و"توما الأكونتي". فهو شيء ابتكره "بوناغنتورا" نفسه. ولكي يبدو لنا معقولاً يمكننا افتراض أن "بوناغنتورا" تصوّر خصماً كان يتمثل عبارة "أرسطو" عن أن الزمان والحركة يُقاس الواحد منهما بالآخر، ولو أن وحدات الحركة لامتناهية فسوف تكون وحدات الزمان المطابقة لها لامتناهية أيضاً.^(٣١)

C. G., I. C. (٢٨)

Phys. III, 6, 206a, 25- 29. (٢٩)

S. Th., I. C. Ad sextum (٣٠)

Phys. IV, 12, 22ob, 14- 32; VIII, 1, 251b. 10- 18 (٣١)

وفي ذلك يقول "أرسطو": "وليس إنما نُقَرَّر الحركة فقط بالزمان، بل قد يُقَرَّر الزمان أيضاً بالحركة من قبل أن كل واحد منهما يُحصَل بمصاحبه، فإن الزمان تُحصَل به الحركة وتُحد من قبل أنه عددها. وقد يحصل الزمان أيضاً بالحركة ويحد بها، فإننا نقول زمان كبير وزمان يسير. ونحن إنما نُقَرِّره بالحركة كما قد يَحْصِي بالمعزود أيضاً العدد." (الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، ج ١ ص ٤٤٢ - ٤٤٣، بتحقيق عيد الرحمن بدوي) ويقول "أرسطو" أيضاً: "فإن الزمان إن كان سرمداً فواجب ضرورة أن تكن حركته أولية. إذ كان الزمان إنما هو عرض من أعراض الحركة" (الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، ج ٢ ص ٨١٠ - ٨١١) (المترجم)

ويمكننا أن نفترض أيضاً أن "بوناقتورا" تصور خصمه علاوة على ذلك، وقد فهم من عبارة "أرسطو": "قطع ما لا نهاية له محال" ^(٤٢) أن لامتناهياً، سواء أكان مكاناً لامتناهياً أو تعاقباً لامتناهياً من الحركات لا يمكن قطعه في زمن متناه لكن يمكن قطعه في زمن لامتناه. ويشبه هذا، فيما نذكر، الاستدلال الأرسطي في الجواب على الدليل الأول لـ "زينون" Zeno ضد قابلية قسمة المكان إلى ما لا نهاية. ^(٤٣) وإذا يتمثل "بوناقتورا" هذا كله، فإنه يقذف بالتحدى الآتي: "لو كان عليك أن تقول [في إبطال الدليل] إن الدورات الماضية للأفلاك لا يمكن حقاً أن تُقطع [في زمن متناه] لأنه ليس لها أول وإنما يمكن تماماً أن تُقطع في زمن لامتناه [وهو ما ليس له أول كذلك]، فلن تنجو بقولك هذا". ^(٤٤) وبذلك يواصل "بوناقتورا" ردّ الدليل ويقوم ردّه على محاولة دحض الرأي المفترض في الإبطال وهو أن الدورات اللامتناهية يمكن أن تُقطع في زمان لامتناه. ^(٤٥) إن النقاط الأساسية في ردّه هي: ١ - يثير "بوناقتورا" - على افتراض قدم العالم - سؤالاً هو: هل بمقدورنا أن نُحدّد في يوم من الأيام حركةً للفلك تكون سابقة على حركته الراهنة اليوم إلى ما لا نهاية أو أن ذلك ليس بمقدورنا.

(٤٢) Phys. VIII, 9, 265 a, 10-20 وانظر الحاشية رقم ٢٤ .

(٤٣) Phys., VI, 2, 233 a, 24-31 وانظر فيما يلي ص ٦٠٩ .

وفي ذلك يقول أرسطو في إبطاله لحجة زينون في القسمة الثانية "أي في : استحالة المرور ما لانهاية له من النقاط في زمان متناه" - إن قول زينون يقتضِب فيه أمراً باطلاً وهو أنه لا يمكن أن يقطع غير المتناهية، ولا أن يلاقي غير المتناهية بأشخاصها في زمان متناه ، لأن الطول والزمان وبالعجلة كل متصل يقال غير متناه على صريحين إما من جهة الانقسام ، وإما من جهة الأواخر (أي في التركيب) فلما ما كان غير متناه في الكم فليس يمكن أن يلاقي في زمان متناه. وما ما كان غير متناه بالانقسام فقد يمكن أن يلاقي ، فإن الزمان نفسه من هذه الجهة هو غير متناه ، فيكون واجباً أن غير المتناهي يلزم أن يقطع في غير المتناهي ، لا في المتناهي ، وأن يلاقي غير المتناهية ، بغير المتناهية ، لا بالمتناهية (الطبيعة) ، ترجمة "إسحق بن حنين" ، ص ٦٢٦ - ٦٢٧) . (المترجم)

(٤٤) Bonaventura, I. C., Tertia. (٤٤) والدرس . يُقرأ ، بعد تفقيح بسيط ، على النحو الآتي: "Si tu quod dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, sed etiam bene possunt pertransiri, per hoc non evades".

(٤٥) انظر: A'bertus, in III phys., Tract. 11, cap. ٧.

٢ - يظهر "بوناڤنتورا" استحالة أى من هذين البديلين. ٣ - وإذ بيّنا على هذا النحو أننا غير قادرين على تحديد حركة الفلك فى يوم من الأيام تكون سابقة إلى ما لا نهاية على حركته اليوم، فإنه يتوقع أن نستخلص أن الحركات الماضية للأفلاك فى عالم يزعم قدمه لا يمكن أن تُقطع فى زمان لامتناه. (١٦)

فى دليل يستخدمه فحسب "توما الأكويني" (١٧) و"بوناڤنتورا" (١٨) يقضى بأنه على زعم قدم العالم، فسوف يكون هناك عدد لامتناه من العلل الفاعلة، غير أنه هذا - تبعاً لأرسطو نفسه (فى كتاب "الميتافيزيقا". 11, 2) - مُحال. ويصور "الأكويني" الدليل بتوالد إنسان من إنسان آخر (١٩) كما يتوالد حيوان من حيوان آخر، (٢٠) ويصوره "بوناڤنتورا" بدورات الأجرام السماوية ويتوالد حيوان من حيوان آخر. (٢١) ويبطل "الأكويني" هذا الدليل، إبطالا يقوم على التمييز بين اللامتناهى بالعرض واللامتناهى بالذات، (٢٢) وهو التمييز الذى يرجعه فى كتاب "الأحكام" إلى تفسير "ابن رشد" لكتاب "الطبيعة" لأرسطو (Physics, Book VII, 11, Comm. 47). وفى إشارة "بوناڤنتورا" إلى ما كان قد أشير إليه حتى الآن على أنه "علل ذاتية" essential causes فى مقابل علل عرضية accidental causes "بأنها" أشياء رُتبت وفقاً لنظام العلنية، يحتج قائلنا: "إن قلت إنه ليس من الضروري افتراض توقف النظام [أو التعاقب] فيما عدا فى الأشياء المرتبة وفقاً لنظام العلنية، لأنه يجب أن يكون هناك توقف فى العلل، فإننى أتساءل

Bonaventura, I. C., Tertia. (١٦)

S. Th., I. C., obj. 7; G. G., I. C., Amplius, Sent., I. C., sed contra 5. (١٧)

Bonaventura, I. C., secunda. (١٨)

S. Th. I. C., G. G., I. C., In sent. I. C (١٩)

Thomas, In Sent., I. C. (٢٠)

Bonaventura, I. C., secunda. (٢١)

S. Th., I. C., Ad septimum, C. G., I. C., Quod etiam quinto; In II sent., I. C., (٢٢)
solutio, Ex quia... Ad quintum.

حينئذ: ولماذا لا يكون هناك توقف في غيرها؟^(٥٣) فهكذا، أيضاً، يكون إبطال الدليل، الذي يرفضه "بونافنتورا"، باقتضاب.

ثالثاً، هناك دليل يستخدمه أيضاً "توما الأكويني" و"بونافنتورا" فحسب يظهر أنه على افتراض قدم العالم سوف يكون عدد الأيام في الماضي أو عدد دورات الأفلاك في الماضي وعدد اليوم الراهن عدداً لامتناهياً، مما يترتب عليه أنه مع كل يوم مضاف سوف تكون هناك إضافات إلى العدد اللامتناهية للأيام والدورات،^(٥٤) وهو ما سيجعل شيئاً ما أكبر من اللامتناهية، وفي إبطال "توما الأكويني" للدليل، ومن الواضح أنه يستند إلى عبارة "أرسطو"، وهي: "وبطريق الزيادة يكون الشيء بالقوة غير متناه على ذلك المعنى من وجه من الوجوه الذي نقول به في القسمة إنه غير متناه، وذلك أن لنا فيه أن تجد أبداً شيئاً ما فاضلاً،"^(٥٥) يقول: "إنه لا شيء يعوق اللامتناهية من استقبال زيادة من جهة ما يكون متناهياً".^(٥٦) هذا الإبطال للدليل يثبت "بونافنتورا" مؤقتاً في كلماته لكي يبطله فحسب. وفي هذا الإثبات المؤقت نقراً ما يلي: "لو قلت إن اللامتناهية هو لامتناه من جهة الماضي فحسب، غير أنه من جهة الحاضر، أي الآن فإنه يكون متناهياً، ومن جهة ما يكون متناهياً بالفعل فإنه يمكن أيضاً أن يصبح أكبر، فإن هذا القول لن يبطل الدليل". ثم يستمر ليبين أنه، على زعم قدم العالم، سوف يكون لامتناه أكبر من لامتناه آخر، حتى عندما يكون اللامتناه الماضي متناهياً من جهة أي حاضر معلوم لأنه في أي حاضر بعينه سوف تكون الدورات اللامتناهية للقمر هي على الدوام أكثر من اثنتي عشرة مرة من الدورات اللامتناهية للشمس".^(٥٧)

Bonaventura, I. C. (٥٣)

C. G., I. C., Praterae: In II sent., I. C., sed contra 4. (٥٤)

Physics III, 6, 206b, 16 - 18. (٥٥)

C.G., I. C., Quod etiam quatuor; In II Sent., I. C., Solutio. Et quia ... Ad quartum. (٥٦)

Bonaventura, I. C., Prima. (٥٧)

وعلى الرغم من أنه لم يؤخذ أى دليل من هذه الأدلة، التى أوردناها تحت
(البند ج: "دليل التعاقب بلا نهاية")، مباشرةً من أعمال "ابن رشد" أو من أعمال
"ابن ميمون"، فإنها لا تزال تكشف عن التأثير الأكيد للأشكال المختلفة للدليل الكلامى
على "استمالة التعاقب بلا نهاية"، على نحو ما أمكن لثلاثة من كبار اللاموتيين
المدرسين معرفته من خلال "ابن ميمون" و"ابن رشد".

الفصل السادس

المذهب الذري

المذهب الذري

(١) إثبات المذهب الذري

١ - أصل المذهب الذري في علم الكلام

بدأت تظهر من بدايات القرن التاسع الميلادي مناقشات فلسفية في علم الكلام من قبيل مناقشة معنى الجسم والجوهر والحركة والأعراض إلى غير ذلك^(١) . وأعطيت هذه المفاهيم معاني متنوعة، يمكن ردُّ كل منها إلى مصادر يونانية إما أصلية أو منحولة، وهي التي كان بوسع المتكلمين معرفتها، بعضها مباشرة عبر ترجمات وبعضها الآخر بطريق غير مباشر، بالسماع فحسب.

من هذه المصادر اليونانية كانت معرفة المتكلمين المسلمين بالذرات أيضا. يتأكد هذا من كون الألفاظ العربية الأساسية التي استخدموها في أوائل مناقشاتهم عن المذهب الذري، في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، هي الألفاظ المترجمة عن اليونانية. على هذا النحو، فإن اللفظين العربيين اللذين استخدمنا للتعبير عن الذرات وهما : " لا يتجزأ " ^(٢) و " لا ينقسم " ^(٣) ، هما ترجمة للفظين اليونانيين $\alpha\tau\omicron\mu\omicron\nu$ ^(٤) و $\alpha\delta\iota\alpha\tau\epsilon\tau\omicron\nu$ ^(٥) . واستعمال لفظ " جوهر " Substance بمعنى " نرة " ^(٦)

(١) الأشعري : " مقالات الإسلاميين "، ص ٣٠ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق، ص ٥٩ .

(٣) المصدر السابق، ص ٧٠ .

(٤) Phys. VIII, 9, 265 b, 29.

(٥) De Gen. et corr., I, 1, 314a, 21; Metaph. V, 3, 1014b, 5; (٥)

شرح ابن رشد الأوسط على كتاب الكون والفساد لأرسطو، تحت الاسطلاحين : indivisibilia و indivisibilis

(٦) الأشعري : " مقالات الإسلاميين "، ص ٣١١ .

atom يعكس أيضاً عبارة "أرسطو" عن "ديمقريطس" بـ "أنه كان يُصَيِّرُ جواهرَ (οὐσίαις) الأعظام - التي لا تتجزأ (ατομα) " (٧) ، إلى جانب هذا الدليل الإيتيمولوجي يمكن أن نضيف شهادة "ابن حزم" ، التي يقول فيها: إن المذهب الذريّ في علم الكلام "يُنسب إلى بعض الأوائل" (٨) ، وينسب "ابن ميمون" ، بالمثل ، أصل المذهب الذريّ في علم الكلام إلى "الفلاسفة المتقدمين (ha-ri' Shonim; ha-kadmonim) " (٩) . وهما يقصدان بشكل أساسي "ليوقيبوس Leucippus و"ديمقريطس" Democritus السابقين على سقراط ، بالمعنى الذي استخدم فيه "الشهرستاني" لفظ "القدماء" (١٠) . وهكذا يذكر أن "ديمقريطس" هو المؤسس للمذهب الذريّ كل من "إسحاق اسرائيلي" (١١) ، و"فخر الدين الرازي" و"الجرجاني" و"الشيرازي" (١٢) . ويشار إلى "إبيقور" وحده على أنه هو الذي أدخل إلى النظرية الذرية الرأي القائل إن العالم وُجد عن الذرات بمجرد المصادفة (١٣) . وفي الفلسفة اليونانية ، بعد قول "بلوتارك" Plutarch إن "إبيقور يزعم أنه يؤكد نفس المبادئ [التي أكدّها "ديمقريطس" من قبل] ، يلاحظ ساخراً أن ما كان "إبيقور" يفعله حقاً هو أنه كان "يسرق من ديمقريطس" (١٤) .

وعلى أية حال ، فإنه لأمر غريب أن يلتزم كل المتكلمين إلا قليل منهم بقبول المذهب الذريّ ، الذي كانت معظم مدارس الفلسفة اليونانية قد رفضته ، يستثنى من المتكلمين

(٧) Metaph. VII, 13, 1039a, 10 - 11. واللفظ اليوناني οὐσίαις بمعنى: الذرة يوجد في التراث اللاحق لأرسطو: وانظر : Bailey, "The Greek Atomists and Epicurus", p. 124, n. 6, p. 345, n. 3.

(٨) ابن حزم : "الفصل" . هـ ص ٦٩ .

(٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، ج ١ ص ١٢٢ .

(١٠) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٢٥٢ ، وانظر: ص ٣١١ .

(١١) انظر : . Yesodot, p. 43, 11. 10 11; De Elementis, p. 8a, 11. 17 - 19 .

(١٢) Pines, Atomenlehre, pp. 96 - 97 .

(١٣) سعديا . "الأمانات والاعتقادات" ، الفصل الأول ، النظرية التاسعة: ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، ج ١ ص ١٩٨ .

(١٤) Adversus Coloten 8, 111 B- C .

"النظام" المعتزلى، و"هشام بن الحكم" الرافضى، وبعض الرافضة الآخرين وكذلك "ابن كلاب" السلفى، طبقا لرواية متأخرة^(١٥). ففي الفلسفة اليونانية رفض الذرية المبكرة عند "ليوقيبوس" وديمقريطس كل من "أفلاطون" و"أرسطو" على السواء، ورفضت كل مدارس الفلسفة اليونانية التى ازدهرت بعد أرسطو ذرية "إبيقور" المتأخرة. ولم يكن المذهب الذرى موضع ترحيب الفلاسفة "الكتائبين"^(١٦) Scriptural philosophers الذين سبقوا علم الكلام. فقد تحالف "فيلون"^(١٧) و"آباء الكنيسة" على السواء مع المدارس البارزة فى الفلسفة اليونانية على رفض المذهب الذرى وذلك^(١٨) - فيما هو واضح - على أسس فلسفية خالصة، دون أن يجعلوا منه مسألة دينية، حتى برغم أنهم قد يجدون عرضا آيات من الكتاب المقدس تدعّم اختيارهم العقلى^(١٩). وتبنّى علم الكلام لهذا المذهب المشكوك فيه على وجه العموم ودمجه فى عقيدة دينية هو أمرٌ يتطلبُ تفسيراً.

ربما يكون التفسير هو أن المسلمين عندما أصبحوا، فى القرن التاسع، على دراية بالمذهب الذرى، عرفوا كذلك أن مَنْ سلّموا بالذرات أنكروا العلّية، على حين أن مَنْ سلّموا بقابلية المادة للقسمّة اللامتناهية أكّدوا العلّية. وهكذا ارتبط إنكار العلّية فى ذهنهم تاريخيا بالمذهب الذرى. وليس من المؤكد ما إذا كان ذلك الارتباط يعنى بالنسبة لهم أيضا ارتباطا منطقيا، لأن "معمرًا"، الذى كان نَرِيّا يُسلّم، كما سنرى، بالعلّية^(٢٠). والحاصل أن المسلمين، قبل ذلك بقرن تقريبا، قد تحوّلوا أيضا إلى الرأى القائل بأنّ تعاليم القرآن حول القدرة الإلهية لا تسمح بالاعتقاد بأنّ الله يستخدم عللا وسيطة فى الأفعال الإنسانية وفى أفعال جميع الأشياء الأخرى على السواء، وعلى حين ظهرت فى

(١٥) انظر فيما يلى من ٦٤٧ حاشية رقم ١.

(١٦) يقصد بـ "الفلاسفة الكتائبين" عمرا أولئك الذين أسسوا نظرهم العقلى على نصوص الوحي وتحركوا فى مجاله بهدف الدفاع عن العقيدة الدينية. وإشارة هنا بوجه خاص هى إلى بعض أصحاب الديانتين اليهودية والمسيحية. (المترجم)

(١٧) انظر: Philo, 1, pp. 166, 314 - 315.

(١٨) انظر: K.Lasswitz, Geschichte der Atomistik, 1, pp. 11 - 30.

(١٩) انظر: Philo, 1, pp. 314 - 315.

(٢٠) انظر فيما يلى من ٧١٦ : ٧٢٢.

علم الكلام معارضة اعتزالية لهذا الرأي فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية لم تكن هناك معارضة فيما يتعلق بجميع الأشياء الأخرى في العالم، باستثناء ما ذهب إليه بعض أفراد من المعتزلة^(٢١).

هكذا، على خلاف معارضة المعتزلة فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية، ومعارضة بعض أفراد من المعتزلة فيما يتعلق بالأفعال عموماً، اعتبر المتكلمون الله < تعالى > هو العلة المباشرة لكل ما يحدث في العالم، وهو ما كان يعنى إنكار العلوية. وإنكار العلوية هذا، على أسس دينية خالصة، هو ما جعلهم يميلون إلى قبول المذهب الذري الذي كان مرتبطاً في أذهانهم تاريخياً بإنكار العلوية^(٢٢)، على الرغم من أنهم، كما سنرى في فصل العلوية، وعلى أسس دينية خالصة بالمثل، قد رفضوا المصادفة، مع أن المصادفة كانت مرتبطة تاريخياً بالمذهب الذري الذي قبلوه. ومن الواضح أن استبدال القدرة الإلهية بالمصادفة كان أسهل عليهم من التوفيق بين قدرة الله وبين العلوية.

وما إن قبل المتكلمون هذا النظرية الذرية على أساس من اعتبارات دينية غير مباشرة، حتى بدأوا يدعونها بأدلة دينية مباشرة.

أسست هذه الأدلة الدينية المدعمة للنظرية الذرية إما بالنظر إلى جانب آخر من جوانب القدرة الإلهية أو بالنظر إلى علم الله. ويُقدّم "الأشعري" الدليل المستند إلى قدرة الله، وهو يعرض لاختلاف المتكلمين حول الذرات، وذلك على النحو التالي: واختلفوا: هل يوصف الباري بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ؟ فأنكر ذلك "الغضائري" ومن أنكر الجزء الذي لا يتجزأ^(٢٣). على حين قال "أبو الهذيل"، الذي سلّم بوجود الذرات: "إن الجسم يجوز أن يُفرّق الله

(٢١) انظر فيما يلي ص ٧٧٦.

(٢٢) يبدو أن هناك اقتراحاً بهذا التفسير يُقدمه القرأني هارون بن إيلجا النيقوميدي Aaron Ben Elijah of Nicomedia، وذلك في العبارة الآتية: "لا يوافق شيوخ النظر [أي المتكلمون] على الرأي المذكور سلفاً، أي أن لوجود الأعراض في الأجسام عللاً، زاعمين أنها توجد بفعل الفاعل الأول Agent Prime بدون وساطة علة من العلل، وبذلك أقرّوا وجود الذرات التي يفترض أن تكون الأجسام متكونة منها" (Es Hayyim 4, p. 17, 11, 34 37).

(٢٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥٨٦؛ وانظر، ص ٥٩.

سبحانه ويُبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ" (٢٤) . فهذا الخلاف حول الذرات يظهر إذن بما هو خلاف حول مسألة ما إذا كان الله يقدر على أن يُفَرِّق الأجسام المجتمعة إلى أجزاء لا تتجزأ وما إذا كان يقدر أيضاً على أن يردّها إلى جزء واحد لا يتجزأ . ونفس الدليل < المستند إلى القدرة الإلهية > يثبت " ابن حزم " على النحو التالي: المعترضون على القول بالجزء الذي لا يتجزأ " إن قالوا هل أُلّف أجزاء الجسم إلا الله تعالى ؟ فلا بد من نعم . قالوا: فهل يقدر الله على تفريق أجزاء حتى لا يكون فيها شيء من التآليف ولا تحتل تلك الأجزاء التجزئ أم لا يقدر على ذلك ؟ فإن قالوا لا يقدر عجزتم ربكم تعالى ، وإن قلتم يقدر فهذا إقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ " (٢٥) . والدليل القائل على < صفة > العلم ، في صورته البسيطة كما أثبتته " البغدادي " ، يحاول أن يبيّن أن إمكانية تجزئة الجسم إلى ما لا نهاية له من الأجزاء المتضمنة في إنكار الذرات ، تقتضي ألا تكون أجزاءه محصورة في علم الله . وفي هذا رد لقوله < تعالى > (٢٦) : ﴿ وَأَخْضَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ (سورة الجن : ٢٨) (٢٧) . ويقول " ابن ميمون " ، وهو يعكس تأثيره بكل هذه الأدلة : إن المتكلمين قبلوا تلك النظريات عن الجزء الذي لا يتجزأ وعن الخلاء لأنهم رأوها " أموراً مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل

(٢٤) المصدر السابق ، ص ٢١٤ ، وانظر ص ٥٩ .

(٢٥) ابن حزم : " الفصل " ، ج ٧ ، ص ٩٤ .

(٢٦) جاء في المتن هنا (ص ٤٧٠) *a rejection of the Prophet's saying* " وهو ما أثرتنا ترجمته بالطبع : " وفي هذا رد لقوله تعالى " . ومن الملفت للنظر أن المؤلف كان ينقل هنا قولاً " للبغدادي " بنصه (من كتاب الفرق بين الفرق ص ٢١٦) وحرص على اثباته بين حاصرتين ، ومع هذا فإنه يتصرّف عمداً في نص البغدادي وحاشا أن يُفْتَر " البغدادي " أو أي مسلم أن آيات القرآن الكريم هي أقوال النبي : فالقرآن الكريم بلقطه ومعناه وحى من الله سبحانه وتعالى وهو يتميز بذلك عن الحديث النبوي الشريف الذي هو وحى بالمعنى دون اللفظ ، ويتنزه عن أن يكون قول بشر ، إلا على سبيل البلاغ عن رب العالمين . (المترجم)

(٢٧) البغدادي ، " الفرق بين الفرق " ، ص ٢١٦ ، ص ١٢٢ . وهناك عبارة موازية جاءت على لسان : سليمان Sol-omon عليه السلام « (٢٠١١) هي : لكن بمقياس وعدد ووزن وثبت كل الأشياء " (انظر حرقيا ، الإصحاح الأربعون : آية ١٢ ، أيوب ، الإصحاح الثامن والعشرون آية ٢٥) . يستخدمها القديس أَوْسُطِينُ لِيُبرهن على أن الأشياء المادية رغم أنها منقسمة إلى ما لا نهاية ، فإنها تظل كلها معروفة لله . (De Civ Dei X11, 18) . وانظر فيما سبق ص ٢٨٨ .

صاحب شريعة^(٢٨) . وبالطبع ، كانت هناك أدلة فلسفية ، أيضا ، تُدعم المذهب الذري^(٢٩) ، غير أن هذه الأدلة ظهرت مؤخرا وكانت تُستخدم باعتبارها عاملا مساعداً للأدلة الدينية. ذلك أنه يجب التماس الدافع الأصلي لتبني المذهب الذري والدعم الأساسي له ، كما حاولنا أن نبين من قبل ، في اعتبارات دينية^(٣٠) . ومن الضروري ، على أية حال ، أن يقال ، بالإضافة إلى ذلك ، إن الدليل المستند إلى < صفة > القدرة الإلهية هو سلاح ذو حدين . فنفس الاستدلال ، المستند إلى تقرير القدرة الإلهية ، الذي ندلل بمقتضاه على أن الله قادر بالضرورة على تفريق الأشياء إلى أجزاء لا تنقسم ، يمكن أن ندلل به كذلك على أن الله قادر على تفريق الأشياء إلى أجزاء قابلة للقسمه على الدوام . وقد أجاب " يوسف البصير " Joseph al-Basir ، وهو واع بهذا الدليل ، فجعل عدم انقسام الذرات من المستحيلات التي لا تدخل تحت قدرة الله^(٣١) . ويمكن أن يُضاف إلى ذلك القول بأن " الغزالي " ، الذي شارك المتكلمين في إنكارهم للعلة ، رفض المذهب الذري^(٣٢) . ولم يكن الارتباط التاريخي بين إنكار العلة وبين المذهب الذري يعني بالنسبة إليه - فيما هو واضح - ارتباطا منطقيا . وهو لم يتهيب أيا من الدليلين الدينيين ، تماما كما لم يتهيب " القديس أوغسطين " الدليل الأول^(٣٣) ، ولم يتهيب " يوسف البصير " الدليل الثاني^(٣٤) . لكن الدواعي الدينية التي أدت بعلماء

(٢٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج١ ص ١٢. وانظر "تفسير الطبيعة لابن رشد" val. 1v, p. 418 IK والمقتبس فيما بعد ص ٨٠٣ حاشية رقم ٤.

(٢٩) ابن حزم: "الفصل" ج٥، ص ٩٢، ٩٤، ٩٦: (Eṣ Ḥayyīm 4, p. 14.)

(٣٠) ابن ميمون: "وجود دافع بعيني للمذهب الذري عند المسلمين على أساس أنه لم يعرف ما هو ذلك الدافع الديني. ويرفض "بيتيوس" في كتابه "مذهب الذرة" Pines, Atomienlehre, p. 94 وجود دافع ديني على أساس أنه لا يفسر لنا كل شيء عن التعمور الذري عند المسلمين.

(٣١) Maḥkimal 1, p. 105b, 11. 4- 5, 21, p. 1117b, 11. 11- 21

(٣٢) انظر فيما سبق ص ٩١

(٣٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧.

(٣٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٣١ .

الكلام إلى تبني المذهب الذري جعلت من المستحيل عليهم أيضا أن يتبنوا المذهب الذري في صورته الأصلية على نحو ما كان متصوراً في الفلسفة اليونانية .

فأولاً ، على أساس اعتقادهم بحدوث العالم ، كان يجب أن تكون الذرات ، التي هي الأجزاء المكوّنة للأجسام في العالم عندهم ، حادثةً أيضاً . ولم يكن هذا رأي من سلّموا بالخلق من مادة قديمة^(٢٥) .

وثانياً ، برفضهم لقابلية انقسام المادة إلى ما لا نهاية على أساس أن اللامتناهي لا يمكن له معرفته ، فإنهم لم يستطيعوا تماماً قبول الرأي الذي سلّمّت به كل المدارس الذرية اليونانية ، والقائل بلاتناهي عدد الذرات . وهكذا يُقال على وجه العموم عن أصحاب مذهب الجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين إن إحدى عقائدهم الأساسية ، في معارضة لأرسطو ، الذي كان يُسلّم بقابلية المادة للانقسام إلى ما لا نهاية وبيعض أنواع اللاتناهي الأخرى ، هي إنكار وجود اللامتناهي بآى حال كان^(٢٦) .

٢ - شذرة مجهولة منحولة على ديمقريطس

ولا امتداد الذرات في علم الكلام^(٢٧)

بينما قد تُفسّر الاعتبارات الدينية انحراف معظم الذريين المسلمين عن المذهب الذري اليوناني فيما يتعلق بمشكلة قدم الذرات ولا نهائيتها لم يكن ممكناً أن يُفسّر اعتبار ديني ما انحراف مدرسة يأكملها من الذريين المسلمين عن المذهب الذري اليوناني حول مشكلة عظم *magnitudinousness* الذرات.

(٢٥) انظر فيما سبق ، ص ٥٠٠ - ٥٠١ .

(٢٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، ج ١ ، فصل ٧٣ ، المقدمة الحادية عشرة . ويبيّن ابن ميمون أن من المقدمات العامة التي وضعها المتكلمون على اختلاف أرائهم وكثرة طرقهم وهي ضرورية في إثبات ما يريدون إثباته . [المقدمة الحادية عشرة] . قولهم : إن وجود ما لا نهاية له مُحال على أى حال كان . (الترجم)

(٢٧) إعادة نشر مع بعض التنقيحات لبعضني : *Politische ordnung und menschliche Existenz*: Festgabe für Eric Voegelin (1967), pp. 593- 606.

إن الذرات تُقدَّم في الفلسفة اليونانية، سواء عند "إبيقور" أو "ديمقريطس" أو عند "إبيقور"، على أنها دائماً ذات عظم. وعن ذرات "إبيقور" يقول "أرسطو": إنها ذات حجم *bulk* (ὄγκος) ^(٢٨)، وعن ذرات "ديمقريطس" يقول، إنها تختلف في العظم < المقدار > *magnitude* (μέγεθος) ^(٢٩). أما عن الذرات الإبيقورية، فإن "إبيقور" نفسه يقول في خطابه إلى "هيرودوت" Herodotus إن "بعض تغيّرات في العظم يجب افتراضها" ^(٣٠)، وفي الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس": "الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة De Placitis Philo-
sophorum الذي ترجم إلى العربية قبل القرن التاسع، يقول "فلوطرخس" عن ذرات "ديمقريطس" و"إبيقور" على السواء إنها "أجسام" ولها "عظم" ^(٣١). وعلى أية حال، فقد كان هناك اختلاف، في علم الكلام، حول ما إذا كان الذرات ذات عظم *magnitudinous* أم لا. وأقدم كتاب عربي لدينا عن آراء المتكلمين، وهو "مقالات الإسلاميين" للأشعري (٩٢٢م)، يورد رأى عدد من علماء الكلام المسلمين، كلهم من القرن التاسع، حول هذه المسألة. وجميع من أورد "الأشعري" آراءهم، باستثناء واحد منهم فقط، قالوا: إن الذرات لا ممتدة ^(٣٢). وعلى نحو ما، في النصف الأول من القرن العاشر بعد ذلك، كانت هذه المسألة هي إحدى مواطن الخلاف بين مدرسة البصرة ومدرسة بغداد. فمدرسة البصرة، ويمثلها "أبو هاشم"، زعمت أن الجزء الذي لا يتجزأ له "مساحة" ^(٣٣) وأنه "متحيز" ^(٣٤)، على حين زعمت مدرسة بغداد، ويمثلها "الكمبي" أن الجزء الذي لا يتجزأ لا يُقاس ^(٣٥) ولا يتجزأ ^(٣٦). وفي

De Gen. et Corr. 1,8,3256,30. (٢٨)

Phys. 111, 4, 203b, 1. (٢٩)

Apud Diogenes Laertius, X, 55. (٣٠)

H. Diels, Doxographie Graeci, 1. 3, 18, p. 285a, 11. 3, 14. (٣١)

(٣٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٧-٢٠٨ وانظر: Otto Pretzel, "Die Frühi slamische-

Atomentehre," Der Islam, 19: 120 (1930).

(٣٣) النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٤٨.

(٣٤) المصدر السابق، ص ٢.

(٣٥) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٣٦) المصدر السابق، ص ٤٦-٤٧.

زمن "ابن ميمون"، في القسم الأخير من القرن الثاني عشر، يبدو أن إنكار امتداد الجزء الذي لا يتجزأ قد أصبح الرأي السائد في علم الكلام. وهو يصوغه على النحو التالي: "زعموا أن العالم بجملة أعنى كل جسم فيه هو مؤلف من أجزاء صغيرة جداً لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحد منها كم بوجه" (٤٧).

والسؤال هو: من أين أتى مثل هذا التصور للامتداد الذرات؟ من الواضح تماماً أنه قد جاء من مكان ما بالضرورة ولم يكن ممكناً أن يظهر في الفلسفة العربية على نحو تلقائي، لأنه لا يوجد سبب ديني أو عقلي، يمكن تصويره يُفسَّر السبب في وجوب ابتعاد الفلسفة العربية في مسألة كهذه عن مصدرها الأصلي (أي المذهب الذري اليوناني).

الإجابة التي قدمها الدارسون المحدثون هي أن هذا التصور قد جاء من الفلسفة الهندية. ويذهب "مابيو" Mabilieu، أول من اقترح هذه الإجابة، إلى أبعد من ذلك بتأكيد عى نحو شامل أن أصل النظرية الذرية بأكملها في الفلسفة العربية هو المذهب الذري الهندي. والمذهب الذري الهندي هو في الحقيقة مصدر حتى للمذهب الذري اليوناني (٤٨). ويعترف "بينيس" Pines بتدبر أكثر، بالأصل اليوناني للمذهب الذري العربي لكنه يجد أن بعض عناصره، ومن بينها تصور لا امتداد الذرات، ترجع إلى المذهب الذري الهندي (٤٩). ولكن يبدو لي، أنه على حين يجب الاعتراف بأن عناصر معينة في المذهب الذري الإسلامي هي من أصل هندي، فما يزال من الممكن التساؤل عما إذا كان تصور لا امتداد الذرات هو من بين هذه العناصر. فكل عناصر المذهب الذري الإسلامي التي تظهر ذات أصل هندي هي مضافة إلى عناصر مشتقة من الفلسفة اليونانية، وغير مضادة لها. غير أن لا امتداد الذرات هو شيء مضاد لتعاليم المذهب الذري اليوناني. وبالتالي، لو اعترفنا، كما يجدر بنا، بأن النظرية العامة للذرية الإسلامية هي يونانية الأصل، قلن يكون هناك سبب كاف فلسفي أو ديني نستطيع أن نفسر به السبب في حلول الذرات اللامتدة في المذهب الهندي محل

(٤٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٢٥.

(٤٨) Mabilieu, Histoire de la Philosophie Atomistique, 1, 51- 60, 301- 377.

(٤٩) S. Pines, Beiträge Zur islamischen Atomentelehre (1936), pp. 94- 123.

الذرات الممتدة في المذهب اليوناني ، خاصة طالما كان الرأي الأخير موضوعا لصعوبة أكبر من الرأي السابق . ويجب أن نفترض ، حتما ، أن الذرات اللاممتدة لها على نحو ما أصل يوناني . صحيح ، إنه لا يوجد شيء شبيه بهذا الرأي في الفلسفة اليونانية ، غير أن الأمر يكون على هذا النحو فحسب لو أننا نقصد بالفلسفة اليونانية التعاليم التي تشتمل عليها الكتابات الأصلية authentic للفلاسفة اليونان أنفسهم . لكن هذه الكتابات لم تكن هي المصدر الأول ، ولم تكن بالتأكيد هي المصدر الوحيد ، الذي حصل منه المسلمون معرفتهم الأولى بفلسفة اليونان . فقبل ترجمة مثل هذه الكتابات الأصلية إلى العربية ، التقط المسلمون كل أنواع المعرفة المتفرقة والمشوهة غالبا عن الفلسفة اليونانية من كتابات منحولة ، إما مترجمة عن اليونانية أو مؤلفة أصلا بالعربية . وكانت المراكز الشرقية للتعليم اليوناني ، مثل حران وجنديسابور ، تربة لتفريخ مختلف الآراء المشكوك فيها والمنحولة ومختلف التلفيقات . وأمثلة هذا النوع من الكتابات المزورة محفوظ فيما أثبتته " الشهرستاني " عن فلاسفة اليونان ، وهو ما يحمل دليلا باطنيا على كونه أقدم بكثير من الترجمات العربية لأعمال فلاسفة اليونان الأصلية . هذه الكتابات المظنونة Doxography تشتمل على روايات لتعاليم الممثلين الرئيسيين للمذهب الذري اليوناني: على روايتين عن ديمقريطس ورواية عن " إبيقور " . لندرس هذه الروايات الثلاث ونرى أي انطباع كان يمكن أن يخرج به المسلمون الأوائل من هذه الكتابات المظنونة > المشكوك في وثوقها < عن المذهب الذري اليوناني .

إحدى الروايات عن " ديمقريطس " ، والتي تتكون من حكم أخلاقية أساسا ، تشتمل أيضا على العبارة التالية: " .. وله آراء في الفلسفة وخصوصا في مبادئ الكون والفساد ، وكان أرسطوطاليس يؤثر قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهي ، وما أنصف " (٤٩) . هنا ، إذن ، يُقدّم أحد الممثلين الرئيسيين للمذهب الذري اليوناني على أن له آراء تخصه في الكون والفساد . ويمكننا أن نفترض ، على نحو معقول ، أن أولئك المسلمين الأوائل ممن أمكنهم الانتفاع بهذه الآراء المظنونة كان لديهم ، من قبل ، بعض المعرفة ، المستقاة من مصادر أخرى ، عن آراء فلسفية معينة ، تشتمل على معرفة عامة وغامضة بالذرات

وبالأعراض عند "ديمقريطس". ومن ثم، فإنهم عندما طالعوا هذه الكتابات المظنونة عن الآراء الخاصة التي سلّم بها "ديمقريطس" عن مبادئ الكون والفساد كان من الطبيعي أن يتعرّفوا فيها على مذهبه الذري. وفضلا عن ذلك، فإنهم لما طالعوا في نفس هذه الكتابات المظنونة أن "أرسطو" كان يؤثر الآراء التي سلّم بها "ديمقريطس" عن الذرات على رأي أفلاطون كان من الطبيعي أن يوجد عندهم انطباع بأن الذرات والأعراض عند "ديمقريطس" هي مثل المادة والصورة عند "أرسطو" وليست مثل الصور والمثل الأفلاطونية. ولا فائدة هناك من النظر في أي تصور للذرات ذلك الذي استطاعوا أن يصلوا إليه من هذه المقارنة بين الذرات عند "ديمقريطس" وبين المادة عند "أرسطو". لكن ونحن نعرف أن هناك سؤالا وجدا بين الأرسططالين عما إذا كانت المادة عند "أرسطو" ممتدة أو غير ممتدة، وهو سؤال كان له صداه مؤخرا، في الفلسفة العربية^(٥٠)، فإننا نستطيع أن نرى بسهولة كيف أمكن أن يصل بعض قراء هذه الكتابات المظنونة إلى النتيجة التي تفيد أن الذرات لا ممتدة.

الرواية الثانية التي تُروى عن "ديمقريطس" هي خليط من آراء متنوعة، لا يوجد فيها أثر لنظريته عن الذرات.

وجاءت الرواية عن "إبيقور"، ضمن كتابات مظنونة عرضها "الشهرستاني"^(٥١) في العبارات التالية: "قال المبادئ اثنان: الخلاء والصور، وأما الخلاء فمكان فارغ، وأما الصور فهي فوق المكان والخلاء، ومنها أُبدعت الموجودات. وكلُّ ما كَوَّن منها فإنه ينحلُّ إليها فمنها المبدأ وإليها المعاد"^(٥٢). واللفظ العربي "صورة" يستخدم ترجمة للفظين اليونانيّين εἶδος و ἰδέα، وبالتالي فإن نسبة الاعتقاد "بالخلاء"

(٥٠) انظر كتابي: Crescas' Critique of Aristotle (1929), m. 18 on pp. 579-590 وكذلك موجزا

في ص ٩٠-١٠١.

(٥١) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٩١.

(٥٢) المصدر السابق، ص ٢٩٧.

وبـ "الصور" إلى "إبيقور" هنا يعكس فقرة يونانية أُشير فيها إلى ذرات "إبيقور" على أنها مثل *ideas* ، لأنه يُشار هكذا ، بالفعل ، إلى ذرات "ديمقريطس" في الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" : "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" (٥٢) . هنا ، أيضاً ، لا توجد إشارة إلى أن للذرات المسماة "صوراً" عظماً < مقداراً > *magnitudo* . وعلى العكس ، فإن لفظ "صور" ، عند مَنْ كانت لديهم من قبل معرفة سطحية بالفلسفة ، يعنى إما "المثل" الأفلاطونية أو "الصور" الأرسطية وكلاهما ليس له عظم.

هناك رواية واحدة فحسب فيما أورده "الشهرستاني" من هذه الروايات المظنونة ، تربط بين "ديمقريطس" و "إبيقور" ، وهى الرواية التي يُقال فيها صراحة عن الذرات عند كليهما إن لها عظماً . لكن هذه الرواية ، مثل الرواية التي تسبقها مباشرة عن "هرقليطس" و "هيباسيوس" ، يمكن أن تبنو ، فيما أعتقد ، على أنها تحريف متأخر قام به أحد الذين كان لديهم ، قبل "الشهرستاني" ، ترجمة عربية للكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" : "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" . وهاتان الروايتان محتمتان فى قسم عن "فيثاغورس" ، بين فقرة تحتوي على سؤال موجّه إلى "فيثاغورس" وجوابه عليه^(٥٤) وفقرة تبدأ بهذه العبارة "وكان لفيثاغورس تلميذان رشيدان"^(٥٥) . والرواية عن "هرقليطس" و "هيباسيوس" والرواية المرتبطة بها عن

(٥٢) انظر : Diels, *Doxographi Graeci*, 1V, 5, 3, p. 388a, 1. 4. ولفظ *ἰδέας* فى هذه الفقرة من الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" يستخدم بلاشك بمعنى "أشكال" ، والشكل هو أحد خصائص الذرات . (انظر فيما يلى : ص ٤٨٧ حاشية رقم ١) . وفى الترجمة العربية للكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" يترجم لفظ هنا بـ "شكل" *shapes* (المفرد "شكل" ، وذلك فى نشرة "بدوى" ص ١٥٨ ص ٧٥) . وانظر أيضاً () Diels, loc. cit (PG 40, 536B; cf. Diels, loc. cit) حيث يرد لفظ *σχηµα* على أنه وصف للذرات . وفى فقرة مقتبسة من "سمبليخوس" فى Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Demokritos B, 167, والتي نُهبني إليها الأستاذ شارلز هـ . خان Charles H. Khan ، يُستخدم اللفظ *εἶδος* للدلالة على الذرة . وهنا أيضاً يُستخدم لفظ *εἶδος* بلا شك بمعنى *σχηµα*

(٥٤) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٢٧٧ .

(٥٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

ديمقريطس" و "إبيقور" والتي جاءت بين هاتين الفقرتين، لأشأن لهما "فيثاغورس". فالفقرتان مأخوذتان، كما سنرى، من الترجمة العربية للكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس": "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" بما أنهما لاحقتان زمنياً للرواية التي جاءت عن فيثاغورس. لكن محرّف الرواية، لكي يُفسّر السبب في إقحامه هاتين الروايتين في رواية عن "فيثاغورس" غيّر الكلمات الافتتاحية: "وأما يراقليطس وأباسس الذي يُنسب إلى مطابنطيس Metapontinus^(٥٦)"، وهو ما حدث في كل من الأصل اليوناني والترجمة العربية "لفلوطرخس" المنحول^(٥٧)، لتقرأ هكذا: "أيراقليطس وأباسيس كانا من الفيثاغورسيين"^(٥٨)، وربما برّر لنفسه فعل ذلك على أساس من بعض الشائعات التي كان قد سمعها بالضرورة عن أن هيراقليطس وهيباسيوس كانا من مدرسة فيثاغورس^(٥٩). لكن محرّفنا، وهو يتابع بدقة الترجمة العربية للكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس": "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة"^(٦٠)، يقدم لروايته عن "ديمقريطس" و "إبيقور" بعبارة: "أبيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقريطس"^(٦١)، والذي يُقرأ أصلها اليوناني فيما ترجمته: "إبيقورس، أبى نيوقليس، الذي تفلسف على وفاق مع ديمقريطس (κατα Δημόκριτον)"^(٦٢). ويقول محرّفنا أيضاً، وهو يتتبع ثانية تتبعاً دقيقاً العبارة غير الصحيحة إلى حد ما في كل من الأصل اليوناني والترجمة العربية لكتاب "الآراء

(٥٦) ميتابونتوس "كانت مستعمرة غنية في لوكانيا، ازدهرت منذ القرن السابع قبل الميلاد، وكانت مركزاً للفيثاغورية إلى جانب كروتونا وفيها قبر فيثاغورس". (راجع شيشرون. De Finibus. 5, 4. (نقلا عن كتاب "الآراء الطبيعية" ضمن مجموع من إعداد عبد الرحمن بدوي، ص ١٠٢) (المترجم) (٥٧) Diels, Doxographi Graeci, p. 283, 11. 17- 18 (والنشرة العربية ص ١٠٢ س٤، بتحقيق "عبد الرحمن بدوي").

(٥٨) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٧٧.
(٥٩) انظر: Zeller, Phil. d. Gr. 1, n. 1 pp. 568- 569, pp. 457- 458; Diels, op. cit., pp. 145, 752, 178.

(٦٠) النشرة العربية لكتاب "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة"، ص ١٠٢.
(٦١) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٧٧.

والترجمة العربية المطابقة لما ورد في كتاب "الملل والنحل" هي: "أبيقورس بن ناوقليس من أهل أثينية الذي تفلسف في أيام ديمقريطس". (المترجم) (٦٢) Diels, op. cit. m. 4, p. 285a, 11. 1-2.

الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة " المنسوب إلى " فلوطرخس " : إنه على حين ينسب " إبيقور " إلى الذرات " الشكل والعظم والثقل " فإن " ديمقريطس " ينسب إليها " العظم والشكل " (٦٢) .

وهكذا ، باستثناء الفقرة الأخيرة المحرّفة من كتاب " الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة " المنسوب إلى " فلوطرخس " ، لا يوجد شيء في هذه الكتابات المظنونة التي حفظها لنا " الشهرستاني " ، والتي قد تكون واحدة من أسبق المصادر التي أمدّت المسلمين الأوائل ببعض المعرفة الفاصضة عن المذهب الذري اليوناني ، والتي أمكن لهم أن يعرفوا من خلالها أن الذرات لها عظم . وعلى العكس من ذلك تماما فربما أمكن أن توحى هذه الكتابات لهم بأن الذرات لا عظم لها .

لكن ، لم تكن الكتابات المظنونة التي حفظها لنا " الشهرستاني " ، فيما يمكن افتراضه ، هي العمل الوحيد من نوعه الذي أُتيح للمسلمين الأوائل الاطلاع عليه . فقد وجدت بالضرورة ، كتابات مَلْفُقة أخرى كثيرة ، وعن الضروري أن تكون قد وُجِدَت تلك الكتابات التي احتوت على آراء مشوهة عن المذهب الذري وبخاصة مذهب " ديمقريطس " ؛ لأن " ديمقريطس " - فيما يُعرف - كان هو المنشعب الأثير الذي تُعلّق عليه كل أنواع الآراء . فعند " ديلز " Diels ما يُنسب في شذراته *Fragmente der Vorsokratiker* إلى " ديمقريطس " هو أكثر مما ينسب إلى غيره مجتمعين . وبعض هذه الشذرات سلّط عليها الضوء في القرن الأخير فحُصِب . وسوف أُضيف إلى هذه الشذرات العديدة المتحولة على " ديمقريطس " شذرة أخرى تتصل بمسألة المصدر اليوناني الممكن للرأى القائل إن الذرات لا ممتدة .

توجد هذه الشذرة ضمن فقرة من كتاب " الأسطقسات " *De Elementis* " لإسحق إسرائيلي " (٦٣) ، المكتوب بالعربية والذي فقد أصله العربي وبقيت له ترجمة لاتينية تمت

(٦٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٧٧. وانظر: Diels, op. cit. m. 4 op. 285a, 11. 12- 15. (والنشرة العربية لكتاب "فلوطرخس"، ص ١٠٢).

(٦٣) إسحق بن سليمان إسرائيلي: ويكنى أبا يعقوب: يقول عنه "ابن أبي أصيبعة": إنه "من أهل مصر، ثم سكن القيروان ولزم إسحق بن عمران وتلمذ له وخدم الإمام أبا محمد عبيد الله المهدي، صاحب إفريقية، بصناعة الطب. وكان مع فضله في صناعة الطب بصيرا بالمنطق، متصرفا في خروب العارف. من أهم مؤلفاته: كتاب الحميات، وكتاب الأفضية والأنوية، وكتاب البول، وكتاب الأسطقسات... وكتاب الحدود والرسوم وكتاب بسمان الحكيم وفيه مسائل من العلم الإلهي، توفي قريبا من سنة عشرين وثلاثمائة هجرية". (الترجم)

في القرن الثاني عشر الميلادي^(٦٥)، وترجمة عبرية تمت في القرن الثالث عشر الميلادي^(٦٦). هذه الفقرة موجودة في سياق مناقشة "إسرائيلي" للمقصود من تعريف "جالينوس" للعنصر، وهو التعريف الذي يورده "إسرائيلي" في قوله "العنصر هو أقل أجزاء الشيء"^(٦٧). ويناقش "إسرائيلي" عدة معانٍ ممكنة متباعدة لتعبير "أقل الأجزاء" المستخدم في تعريف "جالينوس"^(٦٨). وهو يفترض أيضاً وجود محاور يقترح أن يكون المقصود بـ "أقل الأجزاء" في تعريف جالينوس هو تلك الأجزاء "التي ينقسم إليها جسم ما بالطبع والتي يتركب منها أيضاً، مثلما ينقسم جسم ما إلى سطوح والسطوح إلى خطوط والخطوط إلى نقط"^(٦٩). وبعبارة أخرى، فإن "أقل الأجزاء" هي مفاهيم رياضية مثل السطوح والخطوط والنقط، التي يقول "أرسطو" عنها: "كل هذه مباطنة لأشياء أخرى، ولا واحد منها يوجد منفصلاً"^(٧٠). وحينئذ يجعل "إسرائيلي" محاوره يقول، فضلاً عن ذلك، إنه يستطيع أن يدعم مثل هذا التفسير لتعريف "جالينوس" بعبارة "ديمقريطس"، وذلك لأن "ديمقريطس" كان يقول: إن الجسم مؤلف من سطوح والسطوح مؤلفة من خطوط والخطوط مؤلفة من نقط^(٧١).

بما أنه لا توجد عبارة كهذه في أي من الفقرات الموجودة التي حفظت لنا تعاليم "ديمقريطس"، فإن "يعقوب جاتمان" Jacob Guttman في دراسته عن "إسحق إسرائيلي" يعتبر هذه العبارة من تأليف "إسحق إسرائيلي" نفسه ويصرح بأنها تأويل خاطئ من جانب "إسحق إسرائيلي" لنظرية "ديمقريطس" عن الذرات^(٧٢). وهذا الحكم، فيما أعتقد، غير دقيق. فالدليل الباطني يظهر أن العبارة اقتباس من مصدر ما من المصادر.

(٦٥) Liber de Elementis in Omnia Opera Isaac (1515), fol. 111c- xd.

(٦٦) Sefer ha-yesadot, ed. S. Fried (1900).

(٦٧) Galen, De Elementis ex (انظر: De Elementis, for. v11d, 1. 13 (yesadot, p. 1. 7); Hippocrate, 1, 1 (opera, ed. kühn, 1, p. 48); De Hippocratis et Platonis Placitis v111, (v. p. 661).

(٦٨) De Elementis, fol. v11d, 1. 17- fal. v111a, 1. 5; yesadot, p. 40, 1. 9- p. 43, 1. 1.

(٦٩) De Elementis, p. 8a, 11. 5- 11 (yesadot, p. 43, 11. 1- 5).

(٧٠) Metaph. X1, 2, 1060b, 16- 17 (٧٠).

(٧١) De Elementis, p. 8a, 11. 11- 14 (yesadot, p. 43, 11. 5- 6).

(٧٢) Jacob Guttman, Die Philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli (١٩١١), p. 13; p. 62, n. 1.

والدليل على هذا دليل مزبوح:

فأولاً، هناك الطريقة التي قدم: "إسحق إسرائيلي" بها هذه العبارة لمحاورة المفترض هذا . وطبقاً للترجمة اللاتينية، التي يبدو أنها ترجمة حرفية دقيقة للأصل العربي، تقرأ العبارة كما يلي: "وهو يدعمه > أى تفسير إسرائيلي لتعريف جالينوس < بعبارة ديمقريطس، لأن ديمقريطس قد قال" (٧٣) . وفى زمان أقدم، قبل استخدام علامات الاقتباس، كانت مثل هذه الكلمات الافتتاحية تعنى أن ما يتلوها هو اقتباس .

وثانياً، هناك تعليق "إسرائيلي" نفسه فى إبطاله لاقتراح محاورة المفترض هذا . ويقرأ التعليق على هذا النحو: "نقول له : عبارة ديمقريطس التي اقتبسناها أى: عندما توضع النقط معاً، فإنه ينشأ خطٌ، هي عبارة قابلة لتأويلين" (٧٤) . ويستمر "إسرائيلي" فيفسر ماهية هذين التأويلين الممكنين . إن اقتراح "إسرائيلي" لتأويلين ممكنين لعبارة ديمقريطس، واللذين قدمهما هو نفسه على لسان محاورة المفترض هذا، يبين أيضاً أن هذه العبارة ليست من تأليف "إسرائيلي" نفسه. فمن المؤكد أنه ما كان ليقتراح تأويلين ممكنين لعبارة صاغها هو بنفسه . العبارة ، بلا ريب ، اقتباس من فقرة منسوبة إلى "ديمقريطس" فى بعض الكتابات الملفقة، التي كانت إما مترجمة عن اليونانية أو مؤلفة أصلاً بالعربية استناداً إلى مصادر يونانية.

ويمكن إعادة بناء الفقرة، التي أخذ منها "إسرائيلي" اقتباسه ، بتمامها على أساس فقرتين "أرسطو" تتجلىان، كما سنرى ، فى ذلك الاقتباس المنسوب إلى "ديمقريطس" .

أولى هاتين الفقرتين نجدها فى كتاب "ما بعد الطبيعة"، حيث يقول "أرسطو" عن الأفلاطونيين: إنهم من زاوية من الزوايا يتناولون الواحدية unity، التي هي مبدأهم الأول، بما هي "نقطة" رياضية، لأن "الوحدة unit هي نقطة بلا وضع"، وعندما يفعلون

(٧٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧١ .

(٧٤) De Elementis, p. 8a, 11. 17- 19 (yesodot, p. 43, 11. 10- 11. (٧٤)

ذلك كما يفعل "بعض الآخرين" مثلهم أيضا، أى "ليقويوس" وديمقريطس" الذريين، فإنهم يضعون الأشياء ناتجة عن اجتماع ذلك الذى هو أصغر جزء" (٧٥) .

وهنا أيضا تُجرى مماثلة بين النقطة الرياضية وبين ذرة "ديمقريطس"، مع أنه يُقصد بهذه المماثلة، عندما تُفحص عن قرب ، أن تكون متعلقة فحسب بعدم القابلية للانقسام، أى أن كلا من النقطة الرياضية وذرة "ديمقريطس" غير قابلتين للقسمة ؛ وليس هناك أية إشارة فى هذه المماثلة إلى أن ذرة "ديمقريطس" ، يجب أن تكون، مثل النقطة الرياضية، بلا أى امتداد (٧٦) .

وتوجد الفقرة الثانية فى كتاب "النفس" De Anima ، وهى الفقرة التى يحتجُّ أرسطو فيها ضد رأى يُعرف بأنه رأى "أكسينوقراط" Xenocrates الذى يزعم أن النفس عدد متحرك بذاته ، مركَّب من أحاد. وينقسم دليل "أرسطو" إلى قسمين: فى القسم الأول (٧٧) ، يزعم أن الأحاد units ، المكونة للنفس - العدد Soul-number عند "أكسينوقراط" ، لا امتداد لها ، لكنه وهو يعرض دليله ينتهى ، من كون أنها وجدت متحركة بذاتها، إلى أنها ، حتى ولو لم يكن لها امتداد، فيجب أن يكون لها وضع Posi- tion ، ومن ثمَّ فهى نقط ، لأن النقطة ، طبقا لعبارة له فى موضع آخر ، هى ما لا يقبل الانقسام ، أى التى تكون غير ممتدة ، لكنها ذات وضع (٧٨) . وفى القسم الثانى من الدليل، يبدأ "أرسطو" بعبارة نقرأ، فى ترجمتها الحرفية، على النحو التالى: "ليس بين قول القائل أحاد units وبين قوله أجسام لطاف « أى ذرات » فرق γὰρ ἐκ τῶν" وهى الأجزاء المستديرة التى قال بها ديمقريطس متى صارت منها نقط محفوظة كميتها،

Metaph. X111, 8, 1084b, 25- 28. (٧٥)

(٧٦) فى: De Caelo 111, 4, 303a, 8- 9. وقد وجَّه الأستاذ هارولد تشيرنس Harold F. Cherniss نظرى إلى قول "أرسطو". إن ليوقيوس وديمقريطس، بنظريتهما فى الذرات، على نحو ما يجعلان الأشياء هى الأعداد أو مؤلفة من أعداد. وهنا أيضا تعنى المماثلة فحسب أن الذرات، مثل الأعداد، لا تنقسم، وتعنى أن الذرات، مثل الأعداد، غير ممتدة كذلك.

De Anima, 1, 4, 408b, 30, 409a, 10. (٧٧)

Metaph. v, 6, 1016b, 25- 26, 30- 31. (٧٨)

كان في تلك الكيفية شيء محرك فاعل ، وهي متحرك مفعول به [أى بمحرك غيرها] كالذى يكون في الجسم المتصل^(٧٩) . وفي هذا الاقتباس من أرسطو ، والذي أثبتنا ما يقابله في الأصل اليوناني ، لا يتضح المقصود به على وجه الدقة. غير أنه في شرح "ثامسطيوس" Themistius^(٨٠) ، على كتاب "النفس" ، الذى ترجم إلى العربية في القرن التاسع، شُرحت عبارة "أرسطو" على النحو التالي : "ليس ثمة فرق بين قولنا النفس تتكوّن من أحاد أو تتكوّن من أجزاء دقيقة يعتبرها ديمقريطس مستديرة، لأنه إن زعم أحد أن الأجزاء المستديرة التى قال بها "ديمقريطس" ليست مستديرة ولكنها نقط محفوظة كميتها، لما كان هناك مانع يمنع بعضها من إحداث الحركة ويمنع أن يكون بعضها الآخر متحركاً، كما هو الحال لو كانت أجساماً صغيرة"^(٨١) . وربما يكون شرح "ثامسطيوس" على عبارة أرسطو الأصلية ليس واضحاً بقدر ما نرجوه، لكن المعنى واضح تماماً. فهو يريد أن يقول. لو رغب إنسانٌ فى أن يسمى الكويرات Spheres الصغيرة أو ذرات ديمقريطس نقاطاً لها عظم magnitude ، فله هذا. ويظهر تأويل

(٧٩) De Anima 1, 4, 409a, 10. « والترجمة العربية لإسحق بن حنين، ص ٢١ » .

وقد جاء فى تلخيص "ابن رشد" لكتاب "أرسطو" فى النفس، (ص ٢) ما يلى:-

إنه "لا فرق بين قول من قال إن النفس هى الوحدات المجتمعة ومن قال إنها أجزاء غير منقسمة مثل الهباء" وهو قول ديمقريطس.. ومن قال إنها وحدات لأن هذه الوحدات إذا كانت غير منقسمة وذات وضع كالنقط فهى والأجزاء واحدة بعينها". (تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق الفرد هيرى، مراجعة محسن مهدي، القاهرة ١٩٩٤، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة)- (المترجم)

وجاء فى "الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو" قول "ابن رشد"، كما يلى:

"ويمكن لإنسان أن يقول إنه لا فرق بين الواضع للوحدات كمحركة لذاتها والواضع لهذه الوحدات كأجسام صغيرة فهو يوضع لها كمحركة لذاتها يضعها كأجسام، ولأ فكيف تُعزل الوحدات كمركة لذاتها؟... ولذا فكل واضع لوحدة متحركة عن ذاتها أو لنقطة يضع بالضرورة أجساماً صغيرة، بحيث لا فرق فى شيء بين من يضع النفس وحدات أو نقاطاً كمركة لذاتها وبين ديمقريطس الذى يضعها كويرات صغيرة...". (ص ٧٢) (نقله من اللاتينية إلى العربية: إبراهيم الغربى، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٧)- (المترجم)

(٨٠) ثامسطيوس: Themistius (٣١٧-٣٨٦م). فيلسوف وثنى علم الفلسفة الكلاسيكية فى القسطنطينية. كان رسول الهلينية فى عصره. اهتم بأن يجعل كتابات أفلاطون وأرسطو أقرب مثلاً اعتبر فى المصود الوسطى شارحاً مهماً من شراح فلسفة أرسطو. (المترجم)

(٨١) Themistius in Libros de Anima Paraphrasis, ed. Heinze (1899), p. 31, 11. 20- 24.

العبارة الأرسطية أكثر وضوحاً بشكل حاسم في شرح "ابن رشد" لها، وهو الشرح الذي يبدو أنه مؤسس على شرح "ثامسطيوس". يقول "ابن رشد": "ويقصد > أى أرسطو < حسب ما يبدو لي: وكذلك من يضع أنه يمكن أن تتحرك النقطة يُسَلَّم بأنه يحدث له أن تكون النقطة جسماً، وإذا قدر أن نقول حقاً إن كويرات ديمقريطس التي تتحرك بذاتها هي من الصغر بحيث يُقال إنها نقاط، فالنقطة حسب هذا العرض ليست لإجسماً"^(٨٦). هذا التؤيل لفكرة أرسطو، كما يتجلى في شرح "ثامسطيوس" وشرح "ابن رشد"، يمثل بلا ريب التؤيل التقليدي الذي كان سائداً في مختلف المدارس المتعاقبة بدءاً بمدرسة المشائين اليونان واستمراراً مع مدارس أتباعهم من العرب.

ولنتخيل إذن أحد الكتاب المُلَفِّقين a doxographer أراد أن ينقل إلى قرائه رأى ديمقريطس في أن كل الأشياء على الإطلاق مؤلفة من أجزاء لا تنقسم تُسمى ذرات. وهو رأى مناقض للرأى الأرسطى القائل بقابلية المادة القسمة إلى ما لا نهاية. ولنتخيل علاوة على ذلك أن مُلَفِّقنا هذا، الذي كان يعرف بلا ريب أن النقطة لا تنقسم، كان يعرف أيضاً من عبارة "أرسطو" هذه أن ذرات ديمقريطس يمكن - على سبيل التوسع في القول - أن تُسمى نقاطاً. ولنتصور، فضلاً عن ذلك، أنه وقد عرف بالتأكيد أن "أرسطو" قد تكلم أيضاً، بجانب النقط الرياضية، عن السطوح والأجسام، عَرَف كذلك من عبارة "أرسطو" أن السطوح هي أقسام وأجزاء للأجسام، وأن الخطوط أقسام وأجزاء للسطوح، وأن النقط أقسام وأجزاء للخطوط^(٨٧). ويتخيل أن هذا كله كان يدور في ذهن مُلَفِّقنا فإنه يمكننا أن نتأهب لنرى كيف استطاع أن يُخطِّط لعبارة أولية عن رأى "ديمقريطس" في الذرات تُقرأ في صورتها الكاملة على هذا النحو: يؤكد ديمقريطس أن مبادئ جميع الأشياء أجسام صغيرة مستديرة لا تقبل القسمة مثل

(٨٦) Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros 1, Comm. 69 (ed. Stuart Crawford [1953], p. 94, 11. 17- 22).

(وقد أثبتنا نص "ابن رشد" هنا نقلاً عن النشرة النربية "الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو" التي

أنجزها إبراهيم الغريبي، ص ٧٢)

(٨٧) Metaph. X1, 2, 1060b, 12- 15.

النقط، حتى إن الجسم يكون مؤلفا من سطوح والسطوح من خطوط والخطوط من نقط. والجزء الأخير من العبارة هو الذي يقتبسه "إسرائيلي" من المحاور المفترض.

وبلا ريب ، فإن ملفتنا وقد استخدم لفظ "نقط" بذلك المعنى الواسع الذي أستخدم به في فقرتي "أرسطو"، أى بمعنى شئ ، على حين أنه لا ينقسم، فإنه لا يكون غير ممتد. غير أن أوائل من درس الفلسفة من المسلمين ، الذين قرأوا هذه الكتابة الملفقة ، عرفوا - فيما هو أكثر احتمالا - ما هو شائع رياضيا وفلسفيا من أن النقطة لها وضع لكن ليس لها عظم أكثر مما عرفوا ما هو مستخدم فى الفقرتين السابقتين الواردتين عند "أرسطو" من معنى فضفاض "لنقط" أى أنها شئ ذو عظم . والانطباع الذى خرجوا به من مثل هذا النص الملفق هو أن ذرات ديمقريطس غير ممتدة، شأنها فى ذلك شأن النقط الرياضية.

والدليل على أن تلك العبارة الملفقة أمكن لها أن تؤدي بالقراء إلى افتراض أن ذرات ديمقريطس لم تكن ممتدة نجده فى تعليق "إسرائيلي" نفسه عليها، الذى أشرنا إليه من قبل.

إن "إسرائيلي"، الذى عاش فى زمن تمت فيه ترجمة كتابات "أرسطو" الطبيعية وكتابه فى "ما بعد الطبيعة" إلى اللغة العربية ، وكذلك الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس": "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة"، كان قد عرف ، بلا ريب ، أن "ديمقريطس" قال إن الذرات ممتدة ، وأن أرسطو كان معارضا للمذهب الذرى . وعرف "إسرائيلي" أيضا، كما سنرى ، لماذا كان "أرسطو" معارضا. وعرف بكل تأكيد أنه وجد فى الإسلام، بين أولئك الذين سلموا بوجود الذرات ، من سلم بأنها غير ممتدة ومن سلم بأنها ممتدة، وذلك لأنه يذكر، فى مناقشته للمذهب الذرى ، كلا هذين الرايين ويقدم الأدلة المضادة لهما معا^(٨٤). ومهما يكن الأمر، فمن المحتمل أنه لم يربط بين لفظ "النقط" فى عبارة "ديمقريطس" ، الذى وضعه فى حديث محاوره المفترض، وبين عبارة "أرسطو" التى يستخدم فيها لفظ "النقط" استخداما فضفاضاً أى بمعنى شئ من الأشياء لا ينقسم لكنه ممتد.

(٨٤) Yesodot, p. 49, 11. 14 ff.; De Elementis, p. 8C, 11.

وهكذا، فإنه، وهو ينقد تفسير محاوره لتعبير "أقل الأجزاء" في تعريف "جالينوس" للمبادئ بأنها تعنى ما تعنيه "النقط" أو "الذرات" في العبارة المنسوبة إلى "ديمقريطس" يبدأ قائلاً: "يمكن أن تخضع "النقط" في عبارات "ديمقريطس" لتأويلين، ولا ينطبق أى منهما على تعبير "جالينوس" "أقل الأجزاء" كتفسير له. والتفسيران، كما يظهر من نقد "إسرائيلى" لهما، يتطابقان مع التصورين اللذين سادا في الإسلام للذرات، أى:

١ - تصور أن الذرات لا تقبل الانقسام وليست ممتدة .

و ٢ - تصور أنها لا تقبل الانقسام لكنها ممتدة. وينقد "إسرائيلى" لكلا التصورين الإسلاميين للذرات والتأويلين الممكنين لعبارة ديمقريطس المزعومة يبنى، كما سنرى، على دليلين استخدمهما "أرسطو"، أحدهما ضد افتراض أن الجسم مؤلف من شيء لا يقبل الانقسام وممتد أيضاً، والآخر ضد افتراض أن الشيء الممتد يمكن أن يكون غير قابل للانقسام.

ودليل "أرسطو" ضد افتراض أن الجسم يمكن أن يكون مؤلفاً من شيء هو في نفس الآن لا يقبل الانقسام وغير ممتد يمكن أن نجده في مواضع عدة. وفي موضع منها يحتج بأنه طالما أن تلك الأشياء اللاممتدة ليس لها أجزاء كذلك فإنها عندما تلتقى بعضها ببعض فسوف يكون لقاء شيء بأسره لشئ بأسره^(٨٥). لكن إن كان ذلك كذلك فإنها لن تستطيع أن تشكل جسماً، لأن أى جسم، وهو ما له كمية متصلة، له أجزاء متميزة بعضها عن بعض^(٨٦). وفي موضع آخر يحتج بأن الأجزاء المكونة للجسم لا يمكن أن تكون نقاطاً، لأنه "عندما تلمس نقطة نقطة أخرى وتوجدان معاً لتشكل عظاماً مقداراً مفرداً، فإنهما لا تجعلان الكل أكبر... ومن ثم، فإنه حتى لو وضعت كل النقط معاً، فلن تنتج عظماً"^(٨٧). وفي موضع ثالث، يتساءل ببساطة، وكيف يمكن لعظم أن يكون مؤلفاً مما لا ينقسم؟^(٨٨) هكذا يحتج "إسرائيلى"، أيضاً، بأنه على

(٨٥) أى لقاء "الكل بالكل" لا لقاء جزء من الشيء بجزء آخر من الشيء. (المترجم)

(٨٦) Phys. V1, 1, 231b, 2- 5.

(٨٧) De Gen. et Corr. 1, 2, 316a, 30- 34.

(٨٨) Metaph. X111, 8, 1083b, 15- 16.

افتراض أن النقط في عبارة "ديمقريطس" غير ممتدة، فإن الاقتران بين أي نقطتين سوف يكون على هذا اقتران الكل بالكل ، لكن "لو .. أن اقتران نقطة بنقطة أخرى هو اقتران الكل بالكل ، فسوف تشكّل النقطتان إذن نقطة واحدة وسوف يكون مكانهما مكانا واحداً ، لأن كل الواحد هو كل الآخر ، دون أن نرى امتداداً لأى منهما ولا أى خلاف يوجد بينهما . ويصدق الشيء نفسه على النقطة الثالثة والرابعة وعلى النقط الأخرى بعدها إلى ما لا نهاية"^(٨٩) . ونتيجة الاستدلال التي يتوقع "إسرائيلي" أن نكملها بأنفسنا هي : إنه لا يمكن على ذلك أن يشكّل اقتران نقاط كهذه جسماً من الأجسام .

وفيما يتعلق بافتراض أن الأجزاء التي لا تنقسم والتي يتألف منها الجسم هي أجزاء ممتدة يلخص "أرسطو" دليله المضاد قائلاً : إنه "لا يصح أن نتكلم عن أعظام لا تنقسم"^(٩٠) . وكذلك "إسرائيلي" أيضاً، فهو إذ يواجه الافتراض بأن : النقط في شذرة ديمقريطس مع أنها لا تنقسم فهي ممتدة ولها أجزاء، حتى إنه عندما تقتصر نقطة بأخرى، فإنها تكون مقترنة معها اقتران جزء بجزء، يحتجُ قائلاً : وأيضاً، لو أن اقتران نقطة واحدة بنقطة أخرى هو كإقتران جزء منها بجزء من تلك النقطة الأخرى، فسوف يلزم على ذلك قسمة وتجزئة [النقطة] بالضرورة ، لكن هذا يبطل زعمه [أى أن الجسم مؤلف من نقط] ، لأن النقطة لا تقبل الانقسام"^(٩١) . هنا ، أيضاً ، يتوقع "إسرائيلي" منا أن نصل إلى نتيجة هي ، على نحو ما صاغها "أرسطو" : "إنه لا يصح الكلام عن أعظام لا تنقسم".

(٨٩) : (De Elementis, p. 8a, 11. 21- 27 (yesodot, p. 43, 11. 11- 17) : "إذا ... فإن استمراره يكون مع ذلك استمراراً للكل وسوف يكون الجزء والأجزاء شيئاً واحداً، وسوف يصبح مكان نفس الأشياء مكاناً واحداً لأن مجموع الواحد يصبح مجموع الآخر من ذات الأشياء، وعندما يصبح الانقسام (بالعبرية merhak . يُعَدّ διστοχασίς المسافة، الامتداد) من لا شيء فلن يكون هناك اختلاف بينهما. وبالمثل يكون الجزء النقطة والثاني، بنفس المنطق كالأجزاء الثالث والجزء الرابع، وهكذا إلى ما لا نهاية." > النص مترجم هنا عن اللاتينية > .

وانظر الموقف على نفس الدلائل ضد الذرات اللاممتدة عند المتكلمين المسلمين: (yesodot, p. 50, 11. 1- 7).

Metaph. X111, 8, 1038, 13- 14. (٩٠)

(٩١) De Elementis, P. 86, 27-30 (yesodot, P.43, 11.17-19) وهذه العبارة الأخيرة مقتبسة من كتاب "البياني" لإقليدس : التعريف الأول. والوقوف على نفس الدلائل ضد امتداد الذرات عن المتكلمين المسلمين انظر (yesodot , P. 50, 11. 7-10) P.8C, 11,66-60

وهكذا، عندما يُقال لنا إن علم الكلام لم يستطع باتصاله بالفلسفة اليونانية أن يصل إلى تصور ذرات غير ممتدة، فيوسعنا أن نقول إنه استطاع أن يحصل عليه من تلك الشذرات المُلققة Doxography الباقية التي حفظها لنا "الشهرستاني" والتي ارتبطت فيها ذرات "ديمقريطس" ارتباطاً موهوماً بـ "المادة" الأرسطية والتي أُشير إليها تلميحاً بأنها "بساط روحانية" Simple Spirits^(١٩١)، وهي الشذرات التي وصفت فيها ذرات "إبيقور" - على نحو أكثر مباشرة - بأنها "صور" وبأنها "موجودة فوق المكان والخلاء"، أو ربما يكون علم الكلام قد حصل على هذا التصور من الشذرة الملققة المفقودة التي أشار "إسراييلي" إليها، وهي التي تصف ذرات "ديمقريطس" بأنها نقط.

٣ - الأوصاف اليونانية للذرات كما تجلّت في المذهب الذري عند المتكلمين

بعد أن رأينا كيف تناول المسلمون من أصحاب المذهب الذري وصف الذريين اليونان للذرات بما هي قديمة ولا متناهية وذات عظم، فلننظر الآن كيف تناولوا بعض الأوصاف الأخرى المميّزة للذرات التي قال بها الذريون اليونان، سواءً وفق النمط الديمقريطي المبكر أو وفق النمط الإبيقوري المتأخر.

(١٩١) أثبت "الشهرستاني" في هذا قوله: "رأى ديمقريطس وشيعته: إنه كان يقول في المبدع الأول إنه ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الأغلاط الأربعة وهي الاستقصات أوائل الموجودات كلها ومنها أُنبتت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة. ولما المركبة فإنها كانت دائمة دائمة إلا أن ديمومتها بنوع وبثورها بنوع ثم إن العالم بجملته باق غير دائر، لأنه ذكر أن هذا العالم متصل بذلك العالم الأعلى، كما أن عناصره الأشياء متصلة بطيف أرواحها الساكنة فيها. والعناصر وإن كانت تُدثر في الظاهر فإن صفوها من الروح البسيط الذي فيها، فإذا كان كذلك فليس يدثر إلا من جهة العواس فاما من نحو العقل فإنه ليس يدثر، فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه وصفوه متصل بالعالم البسيطة. وإنما شُئع عليه الحكماء من جهة قوله إن أول مبدع هو العناصر وبمدها أُبدعت البساط الروحانية فهو يرتقى من الأسفل إلى الأعلى ومن الأكثر إلى الأقل". (الملل والنحل، ص ٢٩٤ - ٢٩٥). (المترجم)

توصف الذرات في مذهب "ديمقريطس" الذري، كما بينه "أرسطو" (٩٢)، بأنها موجودة existent (ov)، وذلك على تقيض الخلاء الذي يوصف بأنه "لا موجود" non-existent (ouk ov) istent. وتوصف الذرات أيضاً بأنها تختلف بعضها عن بعض من ثلاثة وجوه: (أ) تختلف في الوضع Position (θεσις) أو الانعطاف turning (τροπή)؛ مثل "فوق وأسفل وأمام وخلف" [وَيَمْنَة وَيُسْرَة] (٩٣)؛ (ب) تختلف في الشكل Shape (σχημα) أو الإحاطة Contour (πυκμος)، مثل "ذو زوايا ومستقيم ومستدير"؛ (ج) تختلف في الترتيب Order (ταξις) أو الاتصال الجواني inter-Contact (διακωτη) على نحو ما يمكن لذرتين (أ) و(ب) مثلاً أن يرتباً إما على هيئة (أ) (ن) أو (ب) (ن) فيكون الاتصال بينهما مختلفاً. وقد انعكست كل هذه الأوصاف، فيما سنحاول بيانه، في مناقشات علم الكلام للمذهب الذري.

فيما يتعلق بصفة "الوجود"، فإن الوجود في علم الكلام يؤخذ عند "أبي هاشم" في مدرسة البصرة على أنه أحد الصفات الأساسية للجزء الذي لا يتجزأ "الذرة" (٩٤).

وفيما يتعلق بـ "الوضع" أو "الانعطاف" (τροπή)، والذي يقصد به التقابل بين الأعلى والأسفل والقُدَام والخلف واليمين والشمال، فإنه يظهر في مناقشة المتكلمين "الجهة" direction في علاقتها بالجزء "الذي لا يتجزأ" (٩٥)، فلفظ "الجهة" يُفسَّر بمعنى "اليمين والشمال، والأعلى والأسفل والقُدَام والخلف" (٩٦).

(٩٢) Phys. 1, 5, 188a, 22- 26; Metaph. 1, 4, 985b, 4- 19; v111, 2, 1042b, 12- 15

(٩٣) بالنسبة لما أضيف بين المعرفتين [] انظر: Phys. 111, 5, 205b, 32- 33.

(٩٤) النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٣؛ ص ٨.

(٩٥) المصدر السابق، ص ٤٠؛ وانظر: الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ص ٣١٦.

وفي ذلك يقول "الأشعري" عن اختلاف الآراء حول علاقة الجزء الذي لا يتجزأ بالجهة "وحكى النظام" في كتابه "الجزء" أن زاعمين زعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذى جهات ولا مما يشغل الأماكن ولا مما يسكن ولا مما يتحرك ولا يجوز عليه أن يتحرك، «وإل في هذا إشارة إلى اتصال مفهوم الجزء بمفهوم النقطة» وهذا القول يذهب إليه عُمَاد بن سليمان ويقول: إن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون والكن والإشغال للأماكن... وحكى النظام أن قائلين قالوا: إن الجزء له جهة واحدة وكنه ما يظهر من الأشياء وهي الصفحة التي تلتصق منها. وحكى النظام أيضاً أن قائلين قالوا: الجزء له ست جهات هي أعراف فيه وهي غيره وهو لا يتجزأ وأعرافه غيره وعليه وقع العدد، وهو لا يتجزأ من جهاته الأعلى والأسفل واليمين والشمال والقُدَام والخلف. (مقالات الإسلاميين، ص ٣١٦). (المترجم)

(٩٦) النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٤١؛ وانظر: الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١٦.

وهناك ، فيما يتعلّق "بالشكل" Shape ، مناقشة خاصة بما إذا كانت كل ذرّة من الذرّات تُشبه مربعا أو تشبه دائرة^(٩٧).

وفيما يتعلق "بالترتيب" order أو "الاتصال الجواني" ، فإنه يفترض في علم الكلام ، على وجه العموم ، وجود "تماس" بين الذرّات ومن ثمّ فإنّه يفترض وجود اختلاف في "الترتيب"^(٩٨).

في المذهب الذرّي اليوناني "لا تمتلك الذرّات الأزلية قبل تصادمها أية كيفية من كفيات الأشياء التي نلاحظها"^(٩٩) ، مثل اللون والرائحة والطعم والصوت والبرودة والحرارة ، فيما عدا خواص العظم والشكل والوزن^(١٠٠). كان هناك في علم الكلام اختلاف حول هذه المسألة. فمن ناحية ، زعم "أبو الهذيل"^(١٠١) ، و"القوّطي"^(١٠٢) و"أبو هاشم"^(١٠٣) أنّه يستحيل أن تخلو الجواهر الحادثة من أعراض مثل اللون والطعم والرائحة وما إلى ذلك. ومن ناحية أخرى ، زعم "الإسكافي"^(١٠٤) و"الكعبي"^(١٠٥) ، والعبارة هنا "للكعبي" ، أنّه يستحيل أن تخلو الجواهر من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والخشونة. ولا يبدو هناك ارتباط منطقي بين مشكلة ما إذا كان للجواهر أعظام ومشكلة ما إذا كان لها أعراض. فـ"أبو هاشم" الذي يقول إن الجواهر يمكن أن تخلو من الأعراض يقول إن لها

(٩٧) Horten, Probleme, p. 226.

(٩٨) انظر: الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٢، ٢٠٣؛ وأيضا 224-225, Horten, Probleme,

cf Pines, pp. 8-9.

(٩٩) Diogenes, X, 54.

(١٠٠) Lucretius, 11, 730-859.

(١٠١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١١، ٣١٢.

(١٠٢) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

(١٠٣) النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٤٢.

(١٠٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٢.

(١٠٥) النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٤٢. غير أننا نجد "البغدادي" يقول في كتابه "أصول الدين"

(ص ٥): "إن الكعبي كان يعتقد أن الجوهر يمكن أن يخلو من كل الأعراض فيما عدا اللون".

أعظاماً^(١٠٦)؛ والكيمي الذي يقول إنها لا يمكن أن تخلو من الأعراض، يقول إنه ليس لها عظم^(١٠٧)؛ وأبو الهذيل الذي يقول إنها يمكن أن تخلو من الأعراض، يقول إنه ليس لها عظم^(١٠٨). ويوضح "ابن ميمون" الرأي السائد في عصره في علم الكلام على النحو التالي: إن هذه الجواهر الأفراد « الذرات » التي يخلقها الله كل جوهر فرد منها ذو أعراض لا ينفك عنها، مثل اللون والرائحة والحركة والحركة أو السكون إلا الكم. فإن كل جوهر منها ليس هو ذا كم، لأن الكم عندهم ما يسمونه عرضاً ولا يعقلون معنى المرضية فيه^(١٠٩).

في المذهب الذري اليوناني كذلك؛ على حين أنه ليس للذرات الأزلية كميّات مثل اللون والرائحة والطعم والصوت والبرودة والحرارة فإنها لا تزال كلها متحركة^(١١٠). وهكذا الشأن أيضاً في المذهب الذري عند المسلمين، حتى إن "أبا الهذيل" الذي يعتقد أن الجواهر يمكن أن تخلو من أعراض مثل اللون والطعم والرائحة وما شابه ذلك، « يثبت الأشعري » أنه قال إن لها حركة وسكوناً وما يلزم عنهما من اجتماع واقتراق^(١١١).

في المذهب الذري اليوناني، أو بالأحرى في المذهب الإبيقوري، فإن الحركة الأزلية للذرات لا تتوقف حتى عندما تتشكل الذرات، بفعل تصادمها التلقائي، في أجسام مركبة. وفي الأجسام المركبة تظل كل ذرة من الذرات المكوّنة لها متحركة، وحركة أي جسم مركب هي في الحقيقة نتيجة لمجموع حركات الذرات المكوّنة له^(١١٢).

(١٠٦) النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٣٨.

(١٠٧) المصدر السابق نفس الموضع.

(١٠٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٠٧.

(١٠٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٢٨. وانظر: البغدادي: "أصول الدين"، ص ٦٥ وما بعدها، والجهوني: "الإرشاد"، ص ١٢.

(١١٠) Aëtius, De Placitis Philosophorum 1, 3, 18; 1, 12, 5. (الترجمة العربية ص ١١٧، ١١٢). وأيضاً: Diogenes, X, 43.

(١١١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٢، ٢١١، ٢١٥؛ وانظر فيما يلي الحاشية رقم ١٤١.

(١١٢) انظر في هذا: Bailey, Greek Atomists and Epicurus, pp. 330 ff.

ويعبر "إبيقور" عن هذه النقطة ، فى خطابه إلى "هيريودوت" بقوله: إن الذرات عندما تتشكل فى أجسام مركبة تحتفظ بترددتها" (τον παλμον ισχυουσιν) (١١٣) ، ومع أن هذا الخطاب لم يترجم إلى العربية ، فإن أصحاب المذهب الذرى من المتكلمين اعتنقوا هذا الرأى. وهكذا يثبت "ابن ميمون" أن أولئك المتكلمين من القائلين بالجوهر الفرد والذين جَوَّزوا أن يكون للأجزاء الأعراض كلها إلا الحركة فحسب قد سلَّموا بالرأى المتالى: "إن كل أعراض توجد فى جسم من الأجسام فلا يُقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم؛ بل ذلك العرض هو عندهم موجود فى كل جوهر فرد من الجواهر التى تألف منها ذلك الجسم". ويذكر "ابن ميمون" أمثلة لهذه الأعراض كالبياض والمركبة والحياة والإحساس. وفى استخدامه للحركة كمثال ، يقول : "وكذلك قالوا فى الجسم المتحرك: كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرك جميعه" (١١٤). ونفس الرأى متضمَّن أيضا فيما أثبتته "البغدادى" من أن "أبا الهذيل" "أجاز الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحلّ فى بعض أجزائه ... وقال سائر المتكلمين إن الجزء الذى قامت به الحركة هو المتحرك بها دون غيره من أجزاء الجملة > أى من بقية الأجزاء المكوّنة للجسم المتحرك >.. وإن تحركت الجملة كان فى كل جزء منها حركة" (١١٥) والافتراض العام عند كل من "أبي الهذيل" والمتكلمين الآخرين ، على ما بينهم من اختلاف ، هو أن عرض الحركة يوجد فى الأجزاء التى لا تتجزأ > الجواهر = الذرات < لا فى الجسم.

النقطة الأخرى فى المذهب الإبيقورى ، التى ربما يكون قد عرفها الذريون العرب ، هى نظرية "الانحراف". وهذه النظرية تعنى أن حركة الذرات الأزلية إلى أسفل كانت حركة منحرفة إلى حد ما عن خط سقوطها العمودى ، وإلا لما كان بالإمكان أن تُشكّل

Diogenes, X, 43. (١١٣)

(١١٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٣٨، ١٣٩.

(١١٥) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١١٢، ١١٣.

أبدا أجساما مركبة ومن ثم لما كان بالإمكان أن تُشكَّل العالم هذه النظرية الإبيقورية عن الانحراف تُذكر في فقرتين من كتاب "الأراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" المنسوب إلى "فلوطرخس". وهاتان الفقرتان نقرآن ، في ترجمتهما العربية ، على النحو التالي:

١ - "وأما أبيقورس فإنه كان يرى أن ... الذي لا يتجزأ يتحرك تارة على استقامة وقيام (κατα σταθμην) وتارة على مِيلٍ وانعطاف (κατα παρεγκλίσιν)" (١١٦).

٢ - "وأما أبيقورس، فيقول بنوعين من [الحركة] ، « و » أن أحد أجناس الحركة « هي » التي تكون على الاستواء (κατα σταθμην) و« الأخرى هي التي تكون » على المِيل (κατα παρεγκλίσιν) (١١٧). ولم يذكر المتكلمون الانحراف ، وهم يعرضون لنظريتهم الخاصة في الذرات ، وذلك لسبب وجيه هو أنه على حين أنها لم تتصادم بمجرد الصدفة ولكنها تألفت فيما بينها بمشيئة الله ، فلم تكن هناك حاجة إذن للقول بالانحراف لتفسير هذا الارتباط. لكن ، يبدو أن بعض المتكلمين وهو يعرض للنظرية الإبيقورية في الذرات كان على معرفة به. هكذا ، يظهر "سعديا" و"الشهرستاني" في تناول كل منهما للمذهب الذري الإبيقوري أنه يُلْمَح إلى نظرية "إبيقور" في الانحراف ، الأول في عبارته التي تقول: "إن أجساما لا يعرف ما هي انجمعت إلى هذا المكان فازدحمت وتضاغطت" (١١٨)، والأخير في عبارته التي تقول إن الذرات "تحركت على أنحاء من الحركة" (١١٩).

(١١٦) Aelius, De Placitis Philosophorum 1, 12, 5 (والنص العربي، ص ١٧).

(١١٧) Ibid., 1, 23, 4. (والنص العربي، ص ١٢٠)

(١١٨) سعديا: "الأماني والاعتقادات"، ص ٦١.

(١١٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٧٧، وانظر أيضا إشارته إلى الانحراف في كتابه "نهاية الإقدام"، ص ١٢٢. وفي هذا يقول "الشهرستاني"، وهو يتحدث عن الدهرية الذين أنكروا الصانع وأرجعوا وجود الموجودات إلى المصادفة أو الاتفاق "أما تعطيل العالم عن الصانع القادر الحكيم فليست أراها مقالة لأحد ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة واصططكت اتفاقا فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه. ودارت الأكوار وكثرت الأنوار وحدثت المركبات. ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على «البعث» والاتفاق احترازا عن التعطيل". وواضح أن "الشهرستاني" لا ينسب النظرية هنا إلى ديمقريطس وشيعة أو إلى إبيقور ومن ذهب مذهبه، ولا يسمى فيلسوفا بعينه، لكنه يعرف ، على أية حال، مضمون النظرية وعلة ظهورها (المترجم)

فى مذهب الذرة اليونانى يُقال إن الذرات تُرك "عقلا" (λογισα) فقط^(١٢٠)، ويُزعم أنه "لم تُر ذرة من الذرات بحواسنا أبداً"^(١٢١). وقد اختلف المتكلمون فى ذلك، فزعم بعضهم أن الذرات يمكن أن تُرى وتذاق أو يمكن أن تُرى فقط، على حين أنكر آخرون إمكانية إدراك الذرات بأية حاسة من الحواس^(١٢٢).

وفى مذهب الذرة اليونانى، يُقال إن الذرات، برغم اختلافها فى الشكل والهيئة، هى "واحدة فى الجنس" (το γένος ἐν) ^(١٢٣). وكذلك أيضاً فى علم الكلام، إذ تزعم مدرسة البصرة أن: الأجزاء التى لا تتجزأ «الجواهر» كلها بأنفسها هى واحدة بالجنس^(١٢٤). ومهما يكن الأمر، فإن "الكعبى" يزعم - ممثلاً لرأى مدرسة بغداد - أن الذرات واحدة ومختلفة على السواء^(١٢٥). ويُقال لنا، بالمثل، فى المذهب الذرى الهندى، إن الذرات ليست كلها من جنس واحد بإطلاق^(١٢٦). ويعرض "ابن ميمون" للرأى المساند ففى علم الكلام على أيامه فيذهب إلى أن الذرات كلها "متشابهة، متماثلة، لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه"^(١٢٧).

وكما هو مقرر فى المذهب الذرى اليونانى، كذلك الشأن أيضاً فى المذهب الذرى الكلامى، فإن الأجسام تتشأ من اتحاد الذرات، وليس ذلك هو رأى أولئك المتكلمين الذين يخلعون على الأجزاء التى لا تتجزأ «الجواهر» كيفية الأعظام magnitudes

(١٢٠) Ätius, De Placitis Philosophorum 1,3, 18, p. 285a, 11. 3, 8. (والنص العربى،

ص ١٠٢)؛ وانظر: Diogenes, X, 56; Lucretius, 1, 268- 270

(١٢١) Diogenes, X, 44.

(١٢٢) Horten, Probleme, p. 223.

(١٢٣) Phys., 1, 2, 184b, 21.

(١٢٤) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف" ص ٢ (وانظر الترجمة الأثانية ص ١٧، ١٨ الحاشية رقم ١). وهذا

أيضاً هو رأى "الجبانى" كما أثبت "الأشعرى" فى كتابه "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٨، وكلمة "بأنفسها" التى وردت مرتين من الواضح أنها تحريف لكلمة: "بأعراضها".

(١٢٥) ibid., 11. 2- 4 (p. 18).

(١٢٦) Bailey, The Greek Atomists and Epicurus, p. 65. انظر:

(١٢٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٧، المقدمة الأولى؛ وانظر المقدمة الثامنة.

فحسب ولكنه أيضا رأى من يجعلون الأجزاء التي لا تتجزأ بلا عظم، وانقسم الآخرون فرقتين: واحدة ترى أن اتحاد الأجزاء نوات العظم يشكّل جسماً ذا عظم، وتبعا للفرقة الثانية فإن الأجزاء غير نوات العظم تصبح باتحادها بعضها مع بعض أجساما نوات عظم، ولا ينتج عن اتحاد الأجزاء جسم واحد فحسب بل ينتج عنها بالأحرى أجسام كثيرة بكثرة بكثرة الجواهر التي اتحدت فيما بينها^(١٢٨). فكيف أمكن للجواهر غير نوات العظم أن تتشكّل، بمجرد اتحادها، جسما ذا عظم، أو كيف أمكن لها أن تتحوّل إلى أجسام نوات عظم؟ ذلك أمرٌ غير مُفسّر، ومن قبل انتقد "سعديا" هذا الرأي محتجاً بأنه من المحال كلية الظن بأنّ "ما ليس طويلا أو عريضا أو عميقا ينقلب إلى ما له طول وعرض وعمق"^(١٢٩). وهذا الدليل، فيما يلاحظ، يعكس دليل "أرسطو" على أن الأجزاء المكوّنة لجسم من الأجسام لا يمكن أن تكون نقطا، على أساس أن أى جسم لا يمكن أن يتشكّل من نقاط غير متصلة > أى غير ممتدة <^(١٣٠). وهذا الدليل معاثل أيضا لدليل موجود في الفلسفة اليونانية ضد افتراض أن تكون الذرات لا كيفيات لها، على أساس أنه لو لم يكن لها في أنفسها كيفيات، فكيف أمكن لها أن تكتسب بمجرد اتصالها بعضها ببعض كيفيات^(١٣١)؟ هذان الرأيان عما يحدث عند اتحاد الذرات التي ليس لها عظم في أجسام، وهو ما أثبتته "ابن ميمون" للمتكلمين في زمنه، يلزم أن يكونا وجدا من قبل في القرن التاسع، لأن بعض أوائل المتكلمين الذين لم ترد لنا أسماؤهم وكذلك "الإسكافي" زعموا - فيما أثبت "الأشعري" - في معارضة واضحة للآخرين "أن الجزأين إذا تالفا فليس كل واحد منهما جسما، ولكن الجسم هو الجزء أن جميعا وأنه يستحيل أن يكون التركيب في واحد"^(١٣٢).

(١٢٨) المصدر السابق، ج١، فصل ٧٢ المقدمة الأولى.

(١٢٩) سعديا: "الأمانيات والاعتقادات"، ص ٤٢. ونص عبارة "سعديا" هنا هي: "إني استبعد بل أخيل... تصور ما ليس بطويل ولا عريض ولا عميق حتى يجتمع منه الطويل العريض العميق". (الترجم)

(١٣٠) De Gen. et Corr. 1, 2, 316a, 30- 34; cf. Phys. v1, 1, 231b, 2-5; Metaph. X111, 8, 1083b, 13- 14.

وانظر فيما سبق ص ٧١٨.

Plutarch, Adversus Coloten 8, 1111c. (١٣١)

(١٣٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٠٢.

افتترض المذهب الذريّ اليوناني وجود الخلاء بمعنيين :

١ - الخلاء اللامتناهي ، الذي يسبح فيه عدد لامتناه من العوالم المتناهية^(١٢٢) ، حتى إنه ليوحد^(١٢٤) خلاء خارج كل عالم متناه .

٢ - الخلاء المتناثر بين الذرات التي تألفت منها الأجسام الموجودة في كل عالم من العوالم المتناهية^(١٢٥)، وفي مذهب الذرة العربي ، هناك ، فيما يتعلق بوجود خلاء خارج العالم المتناهي الواحد الذي هو عالم حادث، دليل عند "الجويني" على حدوث العالم جاء فيه أولاً "أن العالم بجملة قار في جو معلوم" وأن تقديره واقعاً في ذلك الخلاء يماثل تقديره في خلاء عن اليمين أو عن الشمال ، وهذا يقرب من مدارك البداية ، وعلى هذا الأساس يقول عنه "ابن رشد" إنه كان يعتقد أن "العالم في خلاء يحيط به"^(١٢٦)، وفيما يتعلق بوجود خلاء في العالم، يثبت "أبورشيد" أن "أبا هاشم" من مدرسة البصرة والأشاعرة قبلوا وجود مثل هذا الخلاء ، على حين رفضه "الكعبي" - ممثل مدرسة بغداد^(١٢٧)، ويعرض "ابن ميمون" ، للرأي السائد بين المتكلمين في زمنه، فيقول: "الأصوليون > أى علماء الكلام > أيضاً يعتقدون أن الخلاء موجود وهو بُعد ما أو أبعاد لا شيء فيه أصلاً إلا خالية من كل جسم عادمة لكل جوهر > أى ذرة >"^(١٢٨)، ويمكن افتراض أن "ابن ميمون" كان يقصد بقوله : "بُعد ما" خلاء خارج العالم ، وكان يقصد بقوله "أبعاد" الخلاءات الكثيرة أو المتناثرة بين الذرات في العالم. وتبعاً لذلك ، فعندما يقول "ابن خلدون" إن "الباقلائي"، الذي كان أشعرياً ، أكد وجود الجزء الذي لا يتجزأ والخلاء^(١٢٩)، نستطيع أن نفترض أنه يستخدم لفظ "الخلاء" هنا « بمعنى الخلاء الموجود خارج العالم وبمعنى الخلاء الموجود في العالم.

(١٢٢) De Caelo 111, 2, 300b, cf; Diogenes, X, 42.

(١٢٤) Diogenes, 1X, 31, 44.

(١٢٥) De Caelo 1, 7, 275b, 29- 30.

(١٢٦) الجويني: "العقيدة النظامية"، ص ١٢، ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٤٠، وانظر فيما سبق ص ٥٧٨-٥٧٩ الماشيتين رقم ٢٠، ٢١.

(١٢٧) النيسابوري: "مسائل في الخلاف"، ص ٢٤.

(١٢٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٣٦.

(١٢٩) ابن خلدون: "المقدمة" ج ٣، ص ٤٠.

في المذهب الذري عند "ليوقيبوس" و"ديمقريطس"، تبعاً لرواية "أرسطو" فُسِّرَ الكون (γενεσις) والفساد (φθορά) بالاجتماع (συνκρίσις) والافتراق (δια-κρίσις)^(١٤٠). وفي علم الكلام أيضاً، تبعاً لرواية "ابن ميمون" فإن الكون (havayah) هو الاجتماع (Kibbus) والفساد (hefsed) هو الافتراق (perud)^(١٤١).

وقد بين "أرسطو"، في الفلسفة اليونانية، أن المقدار المكاني (μεγεθος)، أي المسافة (διαστημα)^(١٤٢)، والزمان (χρονος)، والحركة (κίνησις) إما أن تكون منقسمة إلى ما لا نهاية أو أن تكون كلها مؤلفة من ذرات [لا تنقسم]^(١٤٣). وكما أجمع شيوخ الكلام على أن كل شيء في العالم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، كذلك كان رأيهم في المسافة والحركة والزمان. هكذا يقول "أبو الهذيل" إن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه ... فما حلَّ هذا الجزء من الحركة غير ما حلَّ الجزء الآخر، وأن الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وُجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر^(١٤٤). وهكذا أيضاً يقول "ابن ميمون"، وهو يعرض للآراء الثرية السائدة في علم الكلام في عصره: "إن الزمان مؤلف من أنات (ατот = τα νυν) والمسافة (ha-derek, ha-merhak = διαστας) غير متصلة بل مؤلفة من أجزاء إليها تنتهي القسمة"^(١٤٥)، و"الحركة هي انتقال (φορὰ = he'tek) جوهر فرد من تلك الأجزاء [التي تكون جسماً]، من جوهر فرد [من المسافة التي يتحركها الجسم] إلى جوهر فرد يليه"^(١٤٦).

(١٤٠) De Gen. et Corr. 1, 2, 315b, 4-8.

(١٤١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٢ وهذه الأربعة يشار إليها في علم الكلام باصطلاح "الإكوان" (أي أحوال الوجود). انظر الجريفي: "الإرشاد"، ص ١٠.

(١٤٢) Phys. V1, 7, 237b, 35.

(١٤٣) Ibid., 1., 231b, 18 ff.

(١٤٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦.

(١٤٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ٣٦؛ انظر Pseuds Plutarch's De Placitis Philosophorum in Diels' Doxographie Graeci, 1, 6, 4, p. 293a; 1. 22,

أو πποστάσις (distance = διαστήμα و διαστάσις) إلى العربية بكلمة مسافة (= بُعد) (ص ١٠٧).

(١٤٦) Ibid., p. 137, 11. 1-2.

تلك هي بعض خصائص الأجزاء التي لا تتجزأ في الإسلام التي يمكن ردها إلى الفلسفة اليونانية. وهناك خصائص أخرى توصف بها الأجزاء التي لا تتجزأ عند المسلمين، بعضها يمكن رده إلى تأثير هندي^(١٤٧)، والبعض الآخر ليس له ، بلا ريب ، من مصدر سوى الخيال العايش لبعض المؤلفين.

(٢) إنكار المذهب الذري

ونظريتنا "الكمون" و "الطفرة"

في الوقت الذي دخل فيه مذهب الذرة إلى "علم الكلام" دخلت إليه أيضاً نظرية انقسام المادة إلى ما لا نهاية وهي النظرية التي كانت معارضة لمذهب الذرة في الفلسفة اليونانية. وقد كان "هشام" الرافضي و "النظام" المعتزلي^(١) هما الممثلان لهذه النظرية في "علم الكلام"، وكلاهما ازدهر في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي. وها هي بعض أوائل الروايات عنهما :

قال "النظام" - فيما رواه الخياط - "ما لا يتناهى في الذرع والمساحة لا يجوز أن يُفرغ من قطعة"^(٢)، لكنه بينما كان يقرر أيضاً أن "الأجسام كلها متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع"^(٣)، فإنه "أنكر أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين"^(٤). وكما روى الأشعري فإن "هشام بن الحكم وبعض الروافض كانوا يزعمون أن الجزء يتجزأ أبداً ،

(١) كان ابن كلاب من السلف، وفق رواية متأخرة، من المعارضين للمذهب الذري، انظر: Tritton, Musfir, Theology, p. 108. ويستند "تريتون" في رأيه هذا - فيما أخبرني هو نفسه، إلى رأى "ابن تيمية" في تفسيره لسورة "الإخلاص"، ص ٢٦. ومن المفكرين السنة الذين لم يكونوا راغبين في اعتبار أنفسهم من القائلين بالمذهب الذري: "الغزالي" (انظر فيما سبق ص ٢٤١) وفخر الدين الرازي (انظر: "التفتازاني" ص ٤٧، ص ٧٤).

(٢) الخياط: "الانتصار"، ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢، ٣٣.

ولا جزء إلا له جزء ، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة ، وأن لمساحة الجسم آخر ، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ^(٥) ؛ وبالمثل ، اقتبس الأشعري قول "النظام" : إنه " لا جزء إلا وله جزء ، ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من باب التجزؤ^(٦) . وما تتضمنه هذه الملاحظة الأخيرة هو أن الجسم ، من جهة المساحة ، ليس بلا نهاية .

إن التمييز المفترض في هذه الفقرات بين استحالة امتداد الجسم إلى ما لا نهاية وبين إمكانية قسمته إلى ما لا نهاية ، وتفسير الأول على أساس أن الامتداد إلى ما لا نهاية لا يمكن أن يقطع ، يعكس عبارة "أرسطو" في كتاب "الطبيعة"^(٧) وعبارته في كتاب "السماء والعالم"^(٨) . وبذلك يمكننا افتراض أن القسمة إلى ما لا نهاية التي ذهب إليها "النظام" مثل القسمة إلى ما لا نهاية التي ذهب إليها "أرسطو"^(٩) هي لامتناهية بالقوة فحسب وكذلك بالفعل . وكون القسمة اللامتناهية عند "أرسطو" لامتناهية بالقوة فحسب هو أمر عرفه "النظام" و"هشام" أيضاً من الترجمة العربية لكتاب "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" المنسوب إلى "فلوطرخس" ، حيث تتميز فيه القسمة اللامتناهية عند "أرسطو" عن القسمة اللامتناهية عند أتباع "طاليس" و"فيثاغورس" في أنها لامتناهية بالقوة فحسب ونيسبت بالفعل^(١٠) . وسوف يلاحظ أنه لا "الخياط" ولا "الأشعري" في روايتهما إنكار "النظام" للجزء الذي لا يتجزأ قد جعلاه معتمداً على "هشام بن الحكم" . وعلى ذلك ، فعندما يقول "البغدادى" عن "النظام" إنه "أخذ عن

(٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٩٥

(٦) المصدر السابق ص ٣١٨ ، وانظر ص ٣٠٤ .

(٧) Phys. 111, 6, 406a, 15-18; 111, 4, 204a, 5; cf. Metaph. XI, 10, 1066a. 36- 37. (٧)

De Caelo 1, 5, 271b, 2ff; 111, 1, 299a, 17, ff; 111, 2, 300b, 4-5. (٨)

Phys. 111, 6, 206a, 14 ff. (٩)

(١٠) (الترجمة العربية، ص ١١٨) Diels, Doxographi Graeci, 1, 16

والعبارة المنسوبة إلى "فلوطرخس" هي : "إن شيعة طاليس وبيثاغورس يرون أن الأجسام قائمة الانفصال وأنها تتجزأ دائماً بلانهاية . وأما الذين يقولون إنها لا تتجزأ فإنهم يقولون ويوجبون للتجزؤ وقوفاً ، وإنه لا يكون بلا نهاية . وأما "أرسطو" فإنه يرى أن التجزئة . أما بالقوة فيلا نهاية ، وأما بالفعل فليست بلا نهاية" . (المترجم)

هشام وعن ملّحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ^(١١) ، يكون وضعه "النظام" هكذا مستمداً على "هشام" مجرد تضمين من جانبه. وكل ما يقوله "الشهرستاني" هنا ، في عرضه لرأى "النظام" إنه "وافق الفلاسفة في نفى الجزء الذي لا يتجزأ"^(١٢). وعندما يتناول "ابن حزم" نظرية الذرة في "علم الكلام" ينسبها إلى "بعض الأوائل"^(١٣) ، وإن يتناول أولئك الذين أنكروا الأجزاء التي لا تتجزأ فإنه يذكر "النظام" وكل من يحسن القول من الأوائل^(١٤). ويقصد "بالأوائل" في الحالتين فلاسفة اليونان عموماً ، حيث تجيء الإشارة في الحالة الأولى إلى "ديمقريطس" و"ليوقيبوس" على وجه الخصوص وفي الحالة الأخيرة إلى "أرسطو" وكل من اتبعوه في إنكار الجزء الذي لا يتجزأ .

ومع رفض النظام للمذهب الذري وقبوله بدلا عنه بنظرية أرسطو في قسمة المادة إلى ما لا نهاية ، رفض كذلك نظريتين كانتا مرتبطتين على أيامه بالمذهب الذري: نظرية إبيقور الإلحادية في المصادفة ، ونظرية أهل السلف من الذين توسعوا في معنى الخلق الوارد في القرآن فقالوا بنظرية الخلق المستمر^(١٥). وبدلاً عن هاتين النظريتين ، وفي مناهضة لنظرية الخلق المستمر على نحو مباشر ، تبني "النظام" النظرية الأرسطية في العلية causality كما عبّر عنها "أرسطو" في قوله : "كل الأشياء التي توجد بالطبيعة فيها مبدأ الحركة والسكون"^(١٦) ، وإن الطبيعة مبدأ وسبب للحركة والسكون في تلك الأشياء التي تكون فيها بالذات لا بالعرض^(١٧) ، وإن "الحركة هي كمال ما بالقوة

(١١) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص ١١٢ ؛ وانظر ص ٥٠ حوفي هذا الموضوع يقول البغدادي : "وكان هشام يقول بنفى أجزاء الجسم وعنه أخذ النظام بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ" < (الترجم) وعن الملاحدة المشار إليهم على أنهم أرسطوطاليون انظر فيما يلي ص ٦٥٧ .

(١٢) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٢٨ .

(١٣) ابن حزم : "المجلد" ، ح ٦٩ ؛ وانظر فيما سبق ص ٦١٤ .

(١٤) المصدر السابق ، ح ٩٢ .

(١٥) انظر فيما يلي ص ٧١٧ وما بعدها .

(١٦) Phys. 11, 1, 192b, 13 - 14 .

(١٧) ibid., 21 - 22 .

بما هو كذلك^(١٧) ، فالطبيعة على ذلك كأمينة في قلب الأشياء بما هي علة الانتقال من القوة إلى الفعل ، وكل حركة للأشياء الموجودة في العالم ، والتي تحدثها تلك الطبيعة مباشرة في الأشياء ذاتها ، هي حادثة على وجه الإطلاق بمحرك أول^(١٨) ، هو الله^(١٩) . وعلى حين كان "النظام" راغبا في قبول هذا الرأي الأرسطي عن الطبيعة الحائلة في الأشياء ، فإنه لم يستطع ، بما هو مسلم يؤمن بفكرة الخلق كما وردت في القرآن ، أن يقبل رأي أرسطو في أن العالم قديم مع محرك الأول الذي يسميه الله . وعلى هذا كان موقفه من هذه النظرية الأرسطية في الطبيعة هو موقف من سبقه من المؤمنين بالخلق ، مثل "فيلون" ومن تابعه من "آباء الكنيسة"^(٢٠) : فقد عدل من النظرية لتتواءم مع اعتقاده بعالم حادث . وفعل هذا بأن اعتبر الطبيعة شيئا قد غرز به الله ، الخالق ، في العالم وقت حدوثه . هذا التصور المعدل للنظرية الأرسطية في الطبيعة يتجلى في عبارة ، أوردها "الشهرستاني" عن "النظام" نقراً على النحو الآتي : "حكى الكعبي عنه أنه قال .. إن الله تعالى طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً إذا دفعته اندفع ، وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً" [أي بحكم طبيعته]^(٢١) . غير أن "النظام" ابتداءً لم يكن معنياً بتصحيح رأي لأرسطو خاطئ . وكان اهتمامه الأساسي هو أن يخلص من يشاركونه العقيدة Coreligionists من اعتقادهم الخاطئ بالخلق المستمر وذلك بأن يوضح لهم في عبارة سهلة غير اصطلاحية كيف يوجد في الأشياء المخلوقة شيء ما ، هو طبيعة خلقها الله أيضاً ، تجعل تلك الأشياء تتحول إلى أشياء أخرى أو تتسبب في إحداث أشياء أخرى عنها ، فوجد فينا على هذا الانطباع بأن في الأشياء كلها ما هو كامنُ تظهره الطبيعة . وفيما يروى عن مذهب "النظام" فإن رأيه هذا يُقدّم على أنه نظرية في "الكمون" و "الظهور"^(٢٢) ، وهو ما سنشير إليه بنظرية الكمون .

(١٧) Phys. 111, 1. 201a, 110 - 11.

(١٨) Ibid., VII, 10, 266a, 10 - 276b, 26.

(١٩) Metaph. XII, 7, 1072b, 26- 1073a, 13.

(٢٠) انظر : Philo, 1, pp. 356 - 359.

(٢١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٢٨.

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٢٩ . ويعبر "الشهرستاني" عن رأي "النظام" فيقول : إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليها الآن معادن ونباتات وحيوانات وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكنن بعضها في بعض : فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها . (الملل والنحل ، ص ٣٩) . (المترجم)

أسبق عرض لنظرية الكمون هذه نجده فيما اقتبس "الخياط" (٩٠٢م) ، نقلا عن كتاب ابن الروندي (٩١٠م) ، الذي ربما يكون قد اقتبس بدوره من أحد كتب "الجاحظ" (٨٦٩م) . ويُقرأ عرض "الخياط" هذا كما يلي: "كان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد ، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن ، غير أن الله أكمّن بعض الأشياء في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها" (٢٢).

وتبعاً لهذا العرض تتكوّن نظرية الكمون عند "النظام" من ثلاثة أجزاء: فأولاً ، هي تأويل لقصة الخلق الواردة في القرآن ، والنقطة الرئيسية في هذا التأويل هي أن الآية القرآنية ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾ (سورة ق: ٣٨) لا يجب أن تؤخذ مأخذاً حرفياً بل يجب أن تؤوّل لتفيد أن كل الأشياء قد خلقت دفعة واحدة. وكما كان يُقصد تماماً بأن تكون نظريته في الخلق دفعة واحدة تأويلاً لآية قرآنية ، فكذلك كان إحصاؤه للأشياء المخلوقة ، أي :

- ١ - "الناس" ، ٢ - "البهائم" ، ٣ - "الحيوان" ، ٤ - "الجمادات" ،
- ٥ - "النباتات" ، يعكس آيات من سورة قرآنية يرد فيها أن الله تعالى خلق المخلوقات التالية : الناس والأنعام وما تنبت الأرض:

- ١ - ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ (سورة النحل: ٤) ، ٢ - ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ﴾ (سورة النحل: ٥) ، ٣ - ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ﴾ (سورة النحل: ٨) ، ٤ - ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ﴾ (سورة النحل: ١٢) ، ٥ - ﴿وَمِنْهُ شَجَرٌ... يَبُتْ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعُ وَالزَّيْتُونُ وَالنَّخِيلُ وَالْأَعْنَابُ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ...﴾ (سورة النحل: ١٠ - ١١) .
- وكان "النظام" ، أيضاً ، يقصد بعبارته إنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن ، أن تكون تأويلاً للآية القرآنية ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيّاً فَمَرَّتْ بِهِ...﴾ (الأعراف: ١٨٩) وذلك من خلال قوله بنظريته في الخلق دفعة واحدة ، ثانياً ، لم تخلق الأشياء

كلها في وقت واحد فحسب ، بل إن كل الأشياء المخلوقة هكذا قد احتوت في ذاتها على كل أنواع الأشياء التي من شأنها أن توجد في المستقبل. ثالثاً ، بما أن كل الأشياء "كامنة" في الأشياء المخلوقة وقت خلق العالم ، فإن ظهور أى من هذه الأشياء من ممكنها يجب اعتباره "ظهوراً" فحسب وليس شيئاً راجعاً إلى فعل من أفعال "الخلق والاختراع". وهكذا على حين يتابع النظام تعاليم القرآن فيما يتعلق بخلق العالم ، فإنه يرفض الاعتقاد السلفي بخلق مستمر ، والذي يكون بموجبه كل تغيير في شيء من الأشياء فعلاً جديداً من أفعال الخلق الإلهي ، وبالنسبة "للنظام" فإن لكل شيء طبيعة ، مغروزة فيه بإرادة الله ، وهذه الطبيعة هي العلة في كل ما يطرأ على الشيء من تغير ، لكن بما أن كل تغير هو عملية انتقال من القوة إلى الفعل ، فإنه يصف كل ظواهر التغير في العالم بأنها عملية كمون وظهور .

وفي كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعري (+٩٢٥م) نجد عرضاً لنظرية في الكمون مختصة. ويأتى عرضه لها في عبارات أربع يقتبس الأولى والثالثة من رواية لـ "زُرْقَان" (+٩١٠ أو ٨٩١ م) ، لكن ليس من الواضح ما إذا كانت الروايتان الثانية والرابعة استمراراً لرواية "زُرْقَان" أو أنهما مأخوذتان من مصادر أخرى .

ويقرأ بيان الأشعري على النحو التالي (٢٣):

١ - "حكى زُرْقَان أن 'ضرار بن عمرو' قال : الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن ؛ فأما اللواتي هن كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدُّهن في السمسَم والعصير في العنب ، وكل هذا على غير المداخلة [بين الأجسام] التي أنبتّها إبراهيم [النظام] (٢٤). وأما اللواتي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك" (٢٥).

(٢٣) الأشعري : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٢٨ ، ٣١٩ .

(٢٤) انظر فيما سبق الحواشي رقم ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٨ .

(٢٥) في كتاب "الفصل" (ج ٦١) يقول "ابن حزم" عن "ضرار" ، مثمناً يقول الأشعري "هنا إنه أبطل الكمون في حالة كمون النار في الحجر فقط. لكنه في كتاب "الفصل" (ج ١٩٥) يقول إن "ضراراً" أنكر الكمون كلية وأنه نسب كل فعل من الأفعال إلى خلق الله له مباشرة . "ونصر عبارة "ابن حزم" في هذا الشأن هو : "ومن حماقات ضرار أنه كان يقول إن الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة وأن النار ليس فيها حر ولا في الثلج برد ولا في العسل حلوة ولا في الصبر مرارة ولا في العنب عصير ولا في الزيتون زيت ولا في العروق دم ، وأن كل ذلك إنما يخلقه الله عز وجل عند القطع والذوق والعصر واللمس فقط". "الفصل" ، ج ١٩٥ ، ١٩٤ . (المترجم)

٢ - "وقد قال كثير من أهل النظر: إن النار في الحجر كامنة ، حتى زعم أنها في الحطب كامنة. منهم الإسكافي وغيره".

٣ - و"حكى زُرْقَان" أن "أبا بكر الأصم" قال : ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا".

٤ - وقال "أبو الهذيل" و"إبراهيم" [النظَّام] و"مُعَمَّر" و"هشام بن الحكم" و"بشر بن المعتمر" : الزيت كامن في الزيتون والدهن في السمسَم والنار في الحجر. ويمكن افتراض أن الشيء نفسه يصدق ، تبعاً لهم أيضاً ، على "العصير في العنب" وعلى "النار في الحطب".

لنُحْلِلَ رواية الأشعرى هذه . أولاً ، إن كل الأسماء المذكورة فيها هي أسماء معاصرة ازدهرت في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي ، وكلهم - فيما عدا "هشام بن الحكم" الرافضي - معتزلة من كلا المدرستين : "ضرار" و"الأصم" و"أبو الهذيل" و"النظَّام" و"مُعَمَّر" بصريون ، على حين أن "بشراً بن المعتمر" و"الإسكافي" بغداديان. وكل أولئك الذين يُذكرون على أنهم مثبِّتون للكمون بوصفون بأنهم يؤكدونه فقط بالنسبة لعدد محدود من الأشياء التي تتصف بخاصيتين بارزتين: فثلاً ، هي كلها أشياء ظهورها ، من غيرها من الأشياء ، حادث بفعل إنساني مثل العَصْرُ في حالة عصير العنب أو الزيت من الزيتون أو الدهن من السمسَم ومثل قرع حجر بقطعة من الحديد أو حَكَّ قطعة من الحطب بأخرى في حالة ظهور النار من حجر أو من قطعة حطب. وثانياً ، بفعل من أفعال الإنسان . هكذا يمكن أن نشعر بالعصير في العنب وبالزيت في الزيتون وبالدهن في السمسَم حتى قبل ظهوره بفعل إنساني هو العَصْر ، ووجود النار في الحجر وفي قطعة الحطب يمكن أيضاً أن نشعر به من التسخين التدريجي للحجر أو لقطعة الحطب بقطع الحجر بالحديد أو بحك قطعة الحطب بقطعة أخرى .

على هذا النحو لدينا رواياتٌ لنظريتين في الكمون ظهرا معا في آن واحد ، نظرية شاملة في الكمون تُنسب إلى "النظَّام" فحسب ، ونظرية محدودة في الكمون تُنسب إلى "النظَّام" وإلى ستة من معاصريه على السواء . في النظرية المحدودة يقتصر تصور

الكمون على تفسير واقعة ملحوظة هي أن بعض الأشياء موجودة في بعض قبل ظهورها منها بفعل من أفعال الإنسان. وفي النظرية الشاملة فإن تصور الكمون يستخدم لكي يُفسَّر - في لغة مُبسَّطة - رأى "أرسطو" في أن الطبيعة كامنة في قلب الأشياء بما هي علّة انتقالها من القوة إلى الفعل ؛ والسبب الذي دفع "النظام" إلى متابعة هذا التفسير الأرسطي لكل الحوادث المتغيرة في العالم هو رفضه للتفسير الإسلامي السلفي الشائع الذي يُصر على الاعتقاد بخلق إلهي متصل .

وحاصل الأمر ، أن "معمراً" أيضاً ، قد رفض الاعتقاد الإسلامي السلفي بخلق إلهي متصل ، وتبنّى ، مثل "النظام" ، اصطلاح "الطبيعة" الأرسطي ، والذي غيّره على نحو ما رأينا من قبل ، إلى اصطلاح "المعنى" ، للدلالة على العلّة الجوانية لكل الحوادث المتغيرة في العالم^(٢٦). وعلى ذلك يبرز سؤال يتعلّق بـ "معمّر" هو : لماذا ، وهو يشارك "النظام" في القول بنظرية الكمون المحدودة لا يشاركه في القول بنظرية الكمون الشاملة ؟ والإجابة على هذا السؤال هي إن "معمراً" على خلاف "النظام" ، لم يتابع أرسطو في رفضه للمذهب الثوري^(٢٧) ، وبناء عليه ، فإن تصوره للطبيعة على أنها العلّة الجوانية لكل الحوادث المتغيرة في العالم يختلف عن تصور "أرسطو" على نحو ما استخدمه "النظام" . فبالنسبة لأرسطو وللنظام ، الطبيعة هي العلّة الجوانية لكل الحوادث المتغيرة في العالم بمعنى أنها العلّة الجوانية للانتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل ، أما بالنسبة "لمعمّر" ، فإن الطبيعة التي يستخدم للتعبير عنها اصطلاح "المعنى" ، فهي العلّة الجوانية لكل الحوادث المتغيرة في العالم ، التي يشير إليها عادة على أنها أعراض ، بمعنى أن الطبيعة هي التي تُحدث الأعراض في الأجسام مباشرة وذلك عند تكونها نتيجة لاجتماع الذرات^(٢٨). ورفض "النظام" ، للاعتقاد الإسلامي السلفي بخلق إلهي متصل على هذا النحو يعني أمرين :

(٢٦) انظر فيما سبق ٢٥٠ - ٢٥١؛ وفيما يلي ص ٧٢٢ .

(٢٧) انظر فيما سبق ص ٢٤٦ .

(٢٨) انظر فيما سبق ص ٢٤٦ - ٢٤٩ .

١ - أن التغيرات ليست خلقاً جديداً ولكنها تحقق لإمكانيات [كامنة] فحسب ؛

٢ - هذا التحقق للإمكانيات لا يحدثه الله مباشرة بل بواسطة الطبيعة. ورفض "معمّر" للاعتقاد الإسلامي السلفي بخلق إلهي متصل يعني أمراً واحداً فحسب ، لأنه ، وهو يتفق مع سلف المسلمين في اعتبار التغيرات أو الأعراض خلقاً جديداً ، وليست مجرد تحقق لإمكانيات ؛ يزعم أنها ليست معلولة لله فقط بل وللطبيعة أيضاً ، أو لـ "معنى" هو كامن في الذرات^(٢٩). وهكذا ، كما أجل "النظام" ، نظريته الشاملة في الكون محل الاعتقاد المرفوض ، بخلق إلهي متصل ، أصل "معمّر" نظريته في "المعنى" محل ذلك الاعتقاد المرفوض بخلق إلهي متصل .

وعلى هذا فإن نظريتي الكون هاتين ليستا روايتين متعارضتين لنظرية واحدة ، بحيث يلزم حتما أن تكون إحدهما زائفة . بل هما بالأحرى نظريتان مختلفتان ، تصدران ، عن اعتبارات مختلفة ، حتى إنه كان من الممكن للنظام أن يأخذ بالنظريتين معا وأن يأخذ سنة من معاصريه بنظرية واحدة منهما دون الأخرى. وطالما وجدت هاتان النظريتان جنباً إلى جنب أثناء النصف الأول من القرن التاسع ، فمن المفترض أنه لا "الخياط" ولا "الأشعري" ، وكل منهما يورد نظرية واحدة منهما فقط ، كان جاهلاً بالنظرية الأخرى التي لم يثبت بشأنها شيئاً. وفيما يتعلق "بالأشعري" ، الذي عاش بعد "الخياط" بثلاثة وثلاثين سنة ، ليس من المتصور أنه كان جاهلاً بنظرية الكون الشاملة التي أثبتها "الخياط". وإن كان "الخياط" لم يذكر في كتابه "الانتصار" النظرية المحدودة في الكون ، فلهذا ذلك راجع ، فيما يفترض ، إلى أنها لم تذكر في كتاب "ابن الروندي" الذي جاء كتاب "الانتصار" نقضاً له ؛ وإذا كان "الأشعري" لم يذكر في "مقالات الإسلاميين" النظرية الشاملة في الكون عند "النظام"^(٢٩) ، فمن المفترض أن ذلك راجع إلى أن كتاب "مقالات الإسلاميين" ليس حصراً كاملاً ، ولم يقصد به بلا ريب أن يكون كذلك ، لجميع آراء كل فرقة على حدة من فرق المتكلمين المذكورة.

(٢٩) إن الطبيعة ، عند "النظام" - كما سنرى فيما بعد ، تعمل بتوجيه إلهي ؛ وبالنسبة "لمعمّر" فإن الطبيعة ، أو بالأحرى "المعنى" ، يعمل بدون توجيه إلهي. انظر فيما يلي من ٦٦١ وما بعدها .

(٢٩) انظر فيما يلي الحاشية رقم ٤٦ .

إن النظرية الشاملة في الكمون عند "النظام" ، على نحو ما أوردها "الخيَاط" ،
يثبتها بعد ذلك "البغدادي" و "الشهرستاني" ، وكلاهما يقترح لهما أصلاً أرسطياً ،
باستثناء مايتعلّق برفض الرأي الأرسطي في قدم العالم .

ويمكن أن نفهم اقتراح "البغدادي" من الربط بين فقرتين له ، وردت إحداهما في
كتابه "أصول الدين" والثانية في كتابه "الفرق بين الفرق" .

في الفقرة الواردة في كتاب "أصول الدين" يذكر "البغدادي" جماعتين يصفهما
بأنهما "أزلية الدهرية" ، وبعد أن يورد رأى جماعة من هاتين الجماعتين يقول: وزعم
آخرون منهم أن الأعراض قديمة في الأجسام ، غير أنها تكمن في الأجسام وتظهر ،
فاذا ظهرت الحركة في الجسم كَمُن السكون ، وإذا ظهر السكون فيه كمنّت الحركة فيه ،
وكذلك كل عرض ظهر كَمُن ضده في محله^(٣٠) . وكلا هاتين الجماعتين اللتين يصفهما
"البغدادي" أيضاً بـ "القدماء" ، هم الأرسططاليون ، لأنه في موضع آخر من كتابه
"أصول الدين" يقابل بين فرقة "الدهرية المعروفة بالأزلية" وبين "أصحاب الهيولى"^(٣١)
حيث يتضح تماماً أن المقابلة هي بين الأرسططاليين وبين الأفلاطونيين . وبناء عليه فأولئك
الذين هم ضمن إحدى هاتين الجماعتين الأرسططاليتين من الدهرية الذين يصفهم البغدادي
بأنهم يعتقدون بأن الأعراض "تكمن في الأجسام وتظهر" إنما هم أرسططاليون .

وفي فقرة من كتابه "الفرق بين الفرق" يورد "البغدادي" أولاً النظرية الشاملة في
الكمون عند "النظام" بنفس عبارات "الخيَاط" تقريباً ، التي وردت في كتاب
"الانتصار"^(٣٢) . ونظراً لأن "الكمون" فيما يقول "النظام" ، طبقاً لرواية "الخيَاط" - على
نحو ما أثبتتها "البغدادي" نفسه - ينطبق على "الجمادات" و "الأطفال" ، ونظراً
لما اقتبس "البغدادي" أيضاً من قول "النظام": "إن اللون والطعم والصوت أجسام متداخلة

(٣٠) البغدادي : "أصول الدين" ، ص ٥٥ .

(٣١) المصدر السابق ، ص ٥٩ .

(٣٢) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص ١٢٧ ، وكلمة "أكثر" تتغير إلى "أمكن" كما في "الانتصار" ، ص ٤٤ .

فى حيز واحد^(٢٢). وهو ما يُستنتج منه ، تبعاً لرأى النظم ، "مداخلة الأجسام فى حيز واحد"^(٢٤) ، فإن البغدادى يحتج قائلاً: "وقول النظم بالظهور والكمون فى الأجسام وتداخلها شر من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة فى الأجسام"^(٢٥). أى ، أنهم زعموا أن الأعراض فحسب وليست الأجسام هى الكامنة فى الأجسام لأنه ، تبعاً لهم بما هم أرسططاليون ، ليست الأعراض أجساماً^(٢٦). فهناك إذن ، اقتراح ضمنى هو إنه ، على حين أن "النظم" ، وهو يتابع رأى الرواقى عن الأعراض بما هى أجسام^(٢٧) ، وعن المداخلة interpenetrability بين الأجسام^(٢٨) ، قد انصرف عن أراء الدهرية الأرسططاليين حول هاتين المسألتين ، جاعلاً بذلك روايته الخاصة لنظرية الكمون أسوأ إذن من روايتهم الأصلية ، فلا تزال مع ذلك نظرية الكمون لهؤلاء الدهرية الأرسططاليين هى مصدر نظرية "النظم" فى الكمون.

إن الدهرية ، الذين يُدرجهم "البغدادى" نفسه ضمن "الكفرة قبل الإسلام"^(٢٩) ، يمكن أن يظهروا الآن ، فيما اعتقد ، باعتبارهم كانوا جماعة منتقاة من الفلاسفة ، الأرسططاليون من بينهم ، ازدهرت قبل ظهور الإسلام فى المراكز الشرقية للفلسفة اليونانية مثل "حران" و"جنديسابور"^(٣٠). وهؤلاء هم الذين استخدموا اللفظين: كامن وظاهر إشارة إلى التعبير الأرسطى: القوة والفعل ، ومن هذه الجماعة وصل اللفظان إلى "النظم".

ومهما يكن الأمر ، فالحاصل هو أن هؤلاء الدهرية الأرسططاليين ، أى القائلين بقديم العالم ، كانوا يُعرفون فى العربية بـ الملاحدة (أو الملحدين). وهكذا ففى عبارة

(٢٢) المصدر السابق، ص ١٢٢: وانظر: الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٧.

(٢٤) المصدر السابق، نفس الموضع: وانظر أيضاً نفس المقالة ص ٥٥.

(٢٥) المصدر السابق، ص ١٢٧ حيث يجب تغيير كلمة "الزهرية" إلى "الدهرية".

(٢٦) Cat. 8, 10a, 11; Phys. IV.8, 216a, 27- 33.

(٢٧) Anmim, Fragmenta, 11, 376ff. انظر

Ibid., 11, 463 ff. (٢٨)

(٢٩) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٤٦.

(٣٠) انظر فيما سبق ص ٦٢٢ .

"الجويني" التي يقول فيها: " من أصل الملاحدة أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات [للأجرام السماوية] لانهاية لها"^(٤١) ، يتضح تماماً أن الملاحدة هم أتباع نظرية أرسطو في أزلية الحركات الدائرية للأفلاك، وكذلك الشأن في عبارته عن أن الملاحدة يستخدمون لفظي "المادة" و"الصورة"^(٤٢) بدلاً من لفظي "الجوهر" < الذرة > و"العرض" المستخدمين في علم الكلام يتضح تماماً أن الملاحدة هم الأرسطائيين.

لا عجب ، إذن ، أن يوصم بالإلحاد من وُجد بالفعل يصف التقابل بين الصورة والمادة ، أي التقابل بين القوة والفعل بألفاظ "الكمون" و"الظهور". وهكذا يقتبس "القاسم ابن إبراهيم" (٨٦٠+ م) - معاصر النظام - من أحد الملاحدة العبارات التالية:

١ - إنك لا تستطيع إنكار أن الأشياء تنشأ على الحوام عن أشياء أخرى ولا تستطيع إنكار أن ذلك الشيء الذي تصدر عنه أزلى.

٢ - إنك لا تستطيع إنكار أن شكل البلح أو شكل [النخلة] "كامن" في النواة ، وأنه عندما يجد ما يشبهه يظهر.

٣ - النواة هي نخلة بالقوة"^(٤٣). من هذه العبارات الثلاث ، العبارة الأولى تعكس بوضوح تام نظرية "أرسطو" في مادة قديمة هي أصل عملية الكون والفساد في عالمنا الأزلي ، والعبارة الثانية والعبارة الثالثة تعكسان بوضوح تام عبارة أرسطو التي يقول فيها إن "البذرة.. تشتمل على الصورة بالقوة"^(٤٤). هكذا يروى لنا "الأشعري" ما يلي: "وقال كثير من الملحدين : إن الألوان والطعوم والأزاييح كامنة في الأرض والماء والهواء ثم يظهرن في البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض ، وشبهوا ذلك بحبة زعفران قُدِفت في نَمارة ماء ثم غُدِي بأشكالها فتظهر"^(٤٥).

(٤١) الجويني: "الإرشاد" ، ص ١٥ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٢.

(٤٣) انظر الترجمة الألمانية من مخطوط عربي والتي تُوردها بينيس Pines في كتابه. Atomenlehre, n. 2. on pp. 99-100.

(٤٤) Metaph. VII, 9, 1034a, 1.33- 1034b, 1.1.

(٤٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٢٩ .

ومن الواضح أن نظرية الكمون - في هذه الفقرة - تنتمي إلى ما كنا قد وصفناه بالنظرية الشاملة ، حتى برغم أنها تلى مباشرة رواية "الأشعري" التي ذكرها عن نظرية الكمون المحدودة^(٤٦).

وبعد أن عرض "الشهرستاني" لنظرية "النظام" في الكمون ، مثلما فعل "البغدادي" نقلًا عن كتاب "الانتصار" للخياط^(٤٧) ، حيث ينطبق الكمون " على الأجسام أكثر مما ينطبق على الأعراض ، يقول : "وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"^(٤٨). من الواضح تماماً أن هذه العبارة الأخيرة تعني أنه ، على حين يتابع "النظام" في نظريته في الكمون عموم الفلاسفة ، فهناك فرق بين "الإلهيين" و"الطبيعيين" ، فيما يتعلق بجانب من جوانب النظرية ، وأن "النظام" يتابع الطبيعيين. وبمعرفتنا أن كلمة "الإلهيين" تشير عند "الشهرستاني" وفي الفلسفة العربية عموماً ، إلى أولئك الذين يعتقدون ، مثل "أفلاطون" و"أرسطو" ، بوجود موجودات لا جسمية ، فإن كلمة "الطبيعيين" تشير إلى أولئك الذين ينكرون ، مثل الرواقيين ، وجود موجودات لا جسمية^(٤٩) ، وبمعرفتنا أيضاً بأن رأي "النظام" في أن الأعراض أجسام وأن الأجسام متداخلة أصله في المذهب الرواقي^(٥٠) ، يمكننا اعتبار أن ما يقوله "الشهرستاني" عن "النظام" من أن أكثر ميله إلى تقرير مذاهب "الطبيعيين" دون "الإلهيين" يعني أن نظرية "النظام" في الكمون ، طالما تزعم أن الأعراض توجد في موضوعها بالقوة قبل أن تكون موجودة بالفعل ، إنما تقوم على نظرية "أرسطو" في القوة والفعل ، ولكنها طالما تزعم أن الأعراض أجسام وأن الأجسام متداخلة ، فهي تقوم على تعاليم الرواقية. وفي موضع آخر يقول عن

(٤٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٣ وما يتلوها.

(٤٧) "الشهرستاني" : "الملل والنحل" ص ٢٩ ، حيث تستخدم كلمة "مكائنها" بدلا من أماكنها في الفقرة المطابقة لها في كتاب "الانتصار" وفي كتاب "الفرق بين الفرق".

(٤٨) "الشهرستاني" : "الملل والنحل" ، ص ٣٩ .

(٤٩) انظر وصف الغزالي لخصائص "الطبيعيين" والإلهيين في كتابه "المنقذ من الضلال" (ص ١٩-٢٠) ، ووصف "الشهرستاني" لخصائص "الطبيعيين" ("الملل" ص ٢٠٢) ولأفلاطون (ص ٢٨٢) .

(٥٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧ ، ورقم ٢٨ وأيضاً Horovitz, Einfluss (1899), pp. 10-11.

"النظام" بالمثل، "فقال إلى قول الطبيعيين منهم إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مدخل للقالب بأجزائه"^(٥١)، حيث يقصد به الطبيعيين هنا أيضاً المدرسة الرواقية^(٥٢). وهذا مماثل تماماً لما هو متضمن في تعليق "البغدادى" على نظرية الكمون عند "النظام".

وفي موضع آخر من نفس الكتاب، بعد أن يورد "الشهرستاني" رواية لـ "فرغوريوس" عن تعاليم "أنكساغورس" Anaxagoras، يقول: "وحكى فرغوريوس عنه [أى عن أنكساجوراس] .. أول من قال بالكمون والظهور حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعاً وصتفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخللاً كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهيئة والطير من البيض. وكل ذلك ظهور عن كمون وفعل عن قوة وصورة عن استعداد مادة. وإنما الإبداع واحد ولم يكن لشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول"^(٥٣).

سوف يلاحظ، الآن، في الفقرة المقتبسة من "فرغوريوس" هذه، والتي على أساسها يقول "الشهرستاني" إن "أنكساجوراس" هو أول من قدم نظرية في "الكمون والظهور"، أنه لا يوجد ذكرٌ لألفاظ "كمون" و"ظهور". وكل ما اقتبسه "فرغوريوس" من قول "أنكساجوراس" هو أن "أصل الأشياء جسم واحد" و"منه تخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية والأنواع والأصناف"^(٥٤). ووصف "الشهرستاني" نفسه لنظرية "أنكساجوراس" بأنها نظرية في "الكمون والظهور" يرجع إلى مماثلتها لنظرية "النظام"، التي كانت معروفة على نطاق واسع بين المسلمين. وفضلاً عن ذلك فحتى قوله إن أنكساغورس كان "أول" من قال بنظرية شبيهة بنظرية "النظام" في الكمون والظهور لا يجب أن يؤخذ مأخذاً حرفياً تماماً، لأنه بعد قوله إن "أنكساغورس" كان "أول" من دافع عن نظرية في الكمون فإن "الشهرستاني" سرعان ما يقول: "إن ثاليس Tales

(٥١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٨.

(٥٢) Diogenes, VII, 156.

(٥٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٢٥٧.

(٥٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

وأنكساغورس كانا على رأي واحد فى إثبات العنصر الأول والصور فيه متمثلة والجسم الأول والموجودات فيه كامنة^(٥٥)، وفضلاً عن ذلك فإن استخدامهما للفظي "العنصر الأول" و"الصور" ووصفه كذلك لنظرية أنكساجوراس فى الكمون ، فى الفقرة المقتبسة من قبل ، تلك التى تقرر أن "انبعاث ... الفعل من القوة أو الصورة من ميل المادة" ، - وهنا تستخدم ألفاظ أرسططالية على وجه الخصوص- إنما يشير إلى أن "أرسطو" أيضاً ، كان لديه ، إلى جانب تاليس وأنكساجوراس ، نظرية فى الكمون.

والذى لدينا فى هذه الفقرة حقا هو رأى "الشهرستاني" الخاص فى أن نظرية الكمون ، التى تنسب إلى "النظام" - فى الفقرة المقتبسة من كتاب "الانتصار" للخيّاط - هى فى الواقع نظرية كان يُسلّم بها بعض فلاسفة اليونان مثل "تاليس" وأنكساجوراس اللذين كانا يعتقدان ، فيما يقول "الشهرستاني" ، "بوجود جسم أول والموجودات فيه كامنة" ، لأن أولئك الفلاسفة كانوا يعتقدون جميعاً "بانبعث الظهور من الكمون" ، والذى هو مجرد طريقة أخرى لإقرار معتقد أرسطو فى "عنصر أول وصور فيه متمثلة" ، أو فى "انبعاث ... الفعل من القوة" .

إن لفظي "الكمون" و"الظهور" على هذا لفظان غير اصطلاحيين يكافئان اصطلاحى "القوة" و"الفعل" اللذين تبنّاهما "النظام" عن طريق جماعة من الفلاسفة التفتيقيين من غير المسلمين يشير إليهم الكتاب المسلمون بأنهم الدهرية ، لكن يشار إليهم أيضاً فى هذه الحالة الخاصة بأنهم "ملاحدة" أو "ملحدون". وكون استخدام لفظي "الكمون" و"الظهور" باعتبارهما لفظين غير اصطلاحيين يكافئان اصطلاحى "القوة" و"الفعل" كان استخداماً شائعاً إنما ندلل عليه بالمثالين التاليين:

أولاً ، فى الترجمة العربية لـ "تاسوعات" أفلوطين - المسماة بـ "أوثولوجيا أرسطوطاليس" - يحاول مؤلف هذا العمل أن يبين أنه لا شىء فى الطبيعة يقف ساكناً [أى يسلك مسلك الفعل] . ويبرهن على هذا بمماثلة البذر (الحبة) التى عندما تزرع فى التربة ، لا تكفُّ أبداً عن النمو ، والتغير ، وعن أن تصبح شيئاً آخر. لأن فى البذر

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

- كما يقول - "الكلمات العالية الفواعل" Creative Logoi لازمة لا مفارقة ، إلا أنها "خفية" لا تقع تحت أبصارنا ، فإذا فعل فعله [أى البذر] ووقع تحت أبصارنا "بانت" قوته العظيمة العجيبة" [التى لم يكن من الواجب أن تقف فى ذاتها ولا تسلك مسلك الكون والفعل]^(٥٦). هنا نحن أيضاً مع التصور الفلسفى العام وهو أن ما يظهر على أنه خلق جديد ما هو إلا فضُّ لشيء من الأشياء موجود قبلاً بوصف بأنه ما قد أصبح ظاهراً لما كان كامناً.

والثانى ، مذهب "سيمون الغنوصي" Gnostic Simon فى كتابه "البيان الأكبر" Great Announcement ، كما أثبتته "هيپوليت" Hippolytus . يعرض "هيپوليت" المذهب على أنه يجمع بين "هرقليطس" و"أفلاطون" و"أرسطو" . ويقول "سيمون" - متابعاً "لهرقليطس" ، الذى تابعه الرواقيون: "إن النار هى مبدأ كل الأشياء"^(٥٧)، وتبعاً لرأيه ، فإنه توجد فى هذه النار طبيعة مزوجة ، "فى هذه الطبيعة المزوجة جزء يسمى كامناً (κρυπτον) والآخر يسمى ظاهراً (φανερων)"^(٥٨). ويستمر قائلاً "إن الأجزاء الكامنة كانت فى الأجزاء الظاهرة من النار ، والأجزاء الظاهرة من النار جاءت إلى الوجود من الكامنة"^(٥٩). هذه الأجزاء الكامنة والظاهرة يراها مساوية ، على وجه الخصوص ، لما يسميه "أرسطو" "القوة" (δυναμεις) والفعل (ἐνέργεια) ولما يسميه "أفلاطون" "المعقول" (νοητον) و"المحسوس" (αισθητον)^(٦٠). وهنا أيضاً يوصف التصور الأرسطى للقوة والفعل بأنه انتقال مما هو "كامن" إلى ما هو "ظاهر" .

وقد رأينا فى عرض "الخياط" لنظرية الكمون ، كيف أن "النظام" ، بالإضافة إلى استخدامه تلك النظرية على أنها تأويل للرواية القرآنية لقصة الخلق التى جاءت فى "الكتاب المقدس" أول أيضاً "الأيام الستة" التى استغرقها فعل الخلق بمعنى أن الخلق كله حدث "دفعة واحدة" . ولم يكن النظام أيضاً مدفوعاً فى هذا التأويل غير الحرفي

^(٥٦) Ulthulujryya, p. 78, 11. 6-8.

^(٥٧) Hippolytus, Refutatio omnium Haeresium VI, 9, 3.

^(٥٨) Ibid., 9, 5.

^(٥٩) Ibid., 9, 6.

^(٦٠) Ibid.

لتعبير "سنة أيام" إلى التوفيق بينه وبين النظرية الأرسطية في القوة والفعل ، إذ كان بوسعه القول ، حتى مع استبقاء المعنى الأصلي لهذا التعبير ، إنه كانت تكمن في الأشياء المخلوقة في الأيام الستة كل الأشياء التي كان عليها أن تظهر في المستقبل. علينا أن نلتمس سبب هذا التأويل في مؤثر خارجي . والحاصل إن تأويل قصة الخلق الواردة في الكتاب المقدس في ستة أيام بمعنى الخلق دفعة واحدة إنما كان تأويلاً سائداً في اليهودية وفي المسيحية على أيام "النظام" . كان هناك في اليهودية "فيلون" الذي قال إنه لا يجب أن تؤخذ الأيام الستة على أنها تتضمن تتابعاً في الزمن بل بالأحرى على أنها بيان لأن العالم قد خُلق وفق نظام كامل معلوم ، وكان يقول ، في الحقيقة ، إن "كل الأشياء تشكّلت في وقت واحد (αμα)" أو "دفعة واحدة (αμου)".^(٦١) وهناك ما يماثل هذا في عبارة للربانيين rabbis ، يُقال - تبعاً لها - إن كل الأشياء التي يُقال عنها إنها خُلقت في ستة أيام إنما خلقت في الحقيقة في اليوم الأول وقت خَلق السموات والأرض غير أنها ظلت كامنة إلى أن ظهرت كلها في يوم من الأيام الستة.

وفي المسيحية بدءاً من "كليمنت السكندري Clement of Alexandria"^(٦٢)^(٦٣) ، تمت مناقشة تأويل أيام الخلق الستة بأنها خلقٌ دفعةً واحدة ، وذلك من قبل "آباء الكنيسة" وكان بينهم من قبلوه^(٦٤) . وربما يكون تصوّر حدوث الخلق دفعة واحدة قد وصل إلى "النظام" من كل هذه المصادر .

(٦١) Philo, opif, 3, 13; 22-67.

(٦٢) كليمنت السكندري: Clement of Alexandria ، اسمه بالكامل هو Titus Flavius clemens (١٥٠ - ٢٢٠م) لاموتي يوناني في الكنيسة المسيحية المبكرة . وهو أحد الآباء . ولد فيما يحتفل في أثينا ، ودرس في المدرسة المسيحية بالإسكندرية ، ثم التحق بالكنيسة وأصبح رئيساً للمدرسة الدينية بالإسكندرية من سنة ١٩٠ - ٢٠٢م. اشتهر بأصبعته بفخمل تعاليمه وتعاليم تلميذه "أوريجن" من أشهر مراكز التعليم الديني في العصر. وقد أعقبه مؤسساً لمدرسة اللاهوت الإسكندرانية. (المترجم)

(٦٣) Genesis Rabbah 12 - 14.

(٦٤) انظر . E. Mangelot, "Hexameron", DTC, 6, Cols. 2335 - 2338.

هذا - فيما يبدو لى - هو أصل وتاريخ "نظرية الكمون" عند "النظام". وكانت هذه النظرية قد استخدمت عند بعض الفلاسفة التلفيقيين من غير المسلمين وهم المشار إليهم بأنهم "ملحدون" أو "دهرية" في محاولة لإعادة تقرير التصور الأرسطي عن القوة والفعل، في لغة غير اصطلاحية، وهو الذى كان يعنى تصويره للعقلية Causality. هذا ما تبناه "النظام" واستخدمه بديلاً للاعتقاد الإسلامى السلفى بخلق متصل، تماماً كما استخدم "معمّر" نظريته فى "المعنى" بديلاً له كذلك. وعلى حين كانت نظرية الكمون مطابقة أصلاً على النظرية الأرسطية فى قدم العالم، فإن "النظام" أدخل عليها تغييرين: فأولاً، طبقها على النظرية القرآنية فى خلق العالم. وثانياً، بينما كان يوصف أصلاً ما هو كامن فى الأجسام بلفظ "عرض" أو بالأفاظ تفيد معنى الأعراض، فإن "النظام"، متابعاً للرأى الرواقى فى أن الأعراض أجسام وأن الأجسام متداخلة، وصف ذلك الذى كان كامناً فى الأجسام بالأفاظ دالة على الأجسام.

ولنبين الآن تأويلات أربعة أخرى لنظرية الكمون عند "النظام".

أولاً، هناك تأويل "شتاينر" Steiner؛ الذى يقرر ببساطة أن نظرية "النظام" فى الكمون قائمة على أساس نظرية "أرسطو" فى القوة والفعل^(٦٥). وهذا بالضبط ما حاولت أن أبرهن عليه.

ثانياً، هناك تأويل "هوروفيتز" Horovitz^(٦٦). يستند هذا التأويل إلى نفس النصوص التى استخدمتها لتدعيم تأويلي للنظرية. وطبقاً لـ "هوروفيتز"، فإن نظرية النظام عن الخلق دفعة واحدة أخذت من عبارة ربّانية rabbinic، كنا قد اقتبسناها من قبل، وإن نظرية "النظام" فى الكمون مشتقة من النظرية الرواقية فى "الوجوس البذرى" Seminal Logos، الذى هو فرع من القوة للإبداعية الكامنة. ولتأييد الأصل الرواقى للكمون، يشير "هوروفيتز" إلى مماثلة analogy بين عبارة "النظام": إن خلق آدم لم يسبق خلق أولاده وبين النظرية الرواقية فى أن النار الأولى primary fire هى البذرة لكل أفراد النوع الإنسانى مثل سقراط socrates وأكسانتيب Xanthippe

(٦٥). H. Steiner, Die Mu'taziliten (1865), pp. 66 - 68.

(٦٦). S. Horovitz, Einfluss, pp. 21 - 24.

وأنيتوس Anytus وميليتس Meletes ، المقدّر ظهورهم من جديد في كل الدورات المقبلة للعالم^(٦٧). وفي مساهمة أخرى لبيان الأصل الرواقى لنظرية الكمون ، يشير إلى عبارة "الشهرستاني" ، التي اقتبسناها من قبل ، والتي يقول فيها ، في تعليقه النقدي على نظرية الكمون ، إن "النظام" كان أكثر ميلا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين ، وحيث يعتبر "هورثينز" أن لفظ "الطبيين" هو إشارة إلى الرواقين ، وعلى ذلك يستدل ، تبعاً لعبارة "الشهرستاني" ، أن نظرية الكمون عند "النظام" مشتقة من الرواقين^(٦٨).

وأما عن عبارة "الشهرستاني" القائلة إن أنكساغورس كان أول من قدّم نظرية في الكمون ، فهو يظن أن هذا خطأ من جانب "الشهرستاني" يرجع إلى خلطه بين اصطلاح "بنور" Seeds (σπερματα) عند "أنكساجوراس" واصطلاح "بذرة" (σπέρμα) عند الرواقين ، على الرغم من أن الاصطلاحين لا صلة لأحدهما بالآخر^(٦٩).

ثالثاً ، هناك تأويل "هورتن" Horten^(٧٠) . يستند هذا التأويل ، أيضاً ، إلى نفس النصوص التي استخدمتها لتدعيم تأويلي للنظرية . إن "هورتن" يجعل من "أنكساجوراس المصدر المباشر لنظرية الكمون عند "النظام" ، مقراً ، على أية حال ، أن نظرية كهذه إنما توجد أيضاً عند فلاسفة سابقين على سقراط من أمثال "ليوقيبوس" Leucippus وديمقريطس Democritus وإمبدوقليس Empedocles^(٧١) ، وأن هناك عناصر رواقية بعينها توجد فيما ورد عن نظرية "النظام"^(٧٢) . و"هورتن" على وعى ، أيضاً ، بما يلمح إليه "الشهرستاني" من أن نظرية الكمون تنطبق على نظرية "أرسطو" في القوة والفعل والمادة والصورة ، وهو يظن أن "الشهرستاني" قد أساء وضع رأى "أرسطو" إذ نسب إليه ما هو غريب عنه^(٧٣) . ولكي يدعم تفسيره يقتبس

Ibid., p. 24. (٦٧)

Ibid., p. 22 . (٦٨)

Ibid., p. 23 . (٦٩)

M. Horten, "Die Lehre vom kumun bei Nazzam", ZDMG, 63 (1909), 774 - 792. (٧٠)

Ibid., p. 773. (٧١)

Ibid., p. 776. (٧٢)

Ibid., p. 777n . (٧٣)

الفقرة التي يقرر "الشهرستاني" نفسه فيها أن "أنكساغورس أول من قال بالكمون" (٧٤) ويحاول أن يبين أن فلسفة "النظام" بأسرها ، وهي التي فسرها "هوروفيتز" بأنها رواقية ، إنما تقوم على فلسفة "أنكساغوراس" (٧٥).

رابعاً ، هناك تأويل "أبتوفيتزر" Aptowitzer (٧٦) ، الذي يستغنى عن أى أصل فلسفى ، وعن كل عبارة تتعلق بنظرية النظام ، كما عرضها "اليغدادى" و"الشهرستاني" ، ويستشهد ببعض المصادر اليهودية. وهو يستشهد ، أيضاً ، فيما يتعلق بنظرية الخلق دفعة واحدة ، ببعض فقرات ربانية rabbinic (٧٧) وفقرات من "فيلون" (٧٨) ، لكنه يشير أيضاً إلى عبارات مسيحية موازية (٧٩). وبالنسبة لاستخدام اللفظ "كامن" أو ما يكافئه ، فإنه يقتبس كذلك ، من فقرات ربانية (٨٠) ومن "فيلون" (٨١). وبالنسبة لما قاله "الشهرستاني" عن نظرية النظام فى الكمون (٨٢) ، وهو ما يأخذه بمعنى أن الأشياء كلها قد خلقت فى حال كمال نضجها ، يقتبس فقرات ربانية (٨٣) ، وعبارات من الكتاب الرابع من "عزرا" (٨٤) ، ومن "فيلون" (٨٥). وفيما يخص عبارة أن الله لم يخلق آدم قبل خلق أولاده ، فإنه يقتبس فقرات ربانية يقدم آدم فيها باعتباره يحوى كل أجيال البشر فى المستقبل (٨٦).

Ibid., p. 776. (٧٤)

Ibid., pp. 780 ff. (٧٥)

V. Aptowizer, "Arabisch - Jüdische Schöpfungstheorien", Hebrew union col- (٧٦)
ledge Annual, 6 (1929), 205 - 217.

Ibid., n. 11. (٧٧)

Ibid., n. 12. (٧٨)

Ibid., (٧٩)

Ibid., nn. 16, 16a (٨٠)

Ibid., n. 12. (٨١)

(٨٢) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٣٩ .

Aptowitzer, "Arabish - Jüdische", n. 13. (٨٣)

Ibid., p. 14. (٨٤)

Ibid., n. 15. (٨٥)

Ibid., nn. 20, 23. (٨٦)

إن نظرية الكمون ، كما حاولت أن أثبتنها ، قد تبناها "النظام" باعتبارها بديلاً للاعتقاد الإسلامي السلفي في الخلق المتصل ، الذي رفضه ورفض معه نظرية السلف في الأجزاء التي لا تتجزأ . وهو ما يعني أيضاً أنه قد رفض التصور الذري للمكان والزمان ، وأحل محل ذلك كله النظرية الأرسطية في القسمة اللامتناهية للأجسام وأيضاً القسمة اللامتناهية للمكان والزمان. ولقد كانت القسمة اللامتناهية قد خضعت أيضاً لنقد عند "زينون"^(٨٧) من خلال حجج أريستو ، ذكرها "أرسطو" في كتابه "الطبيعة". وثمة إجابة ، استهدفت ، كما سنرى ، الحجة الأولى من حجج "زينون" وتُعرف بنظرية "الطفرة" والتي تُنسب إلى "النظام". ومع أن نفس النظرية تُنسب كذلك إلى "هشام بن الحكم" في رواية اقتبسها "الأشعري" ونسبها إلى "زُرْقَان"^(٨٨) ، فإن النظرية قد عُرِفت على وجه العموم بأنها نظرية "النظام". على هذا النحو ، يُقدّم "ابن حزم" نظرية الطفرة على أنها نظرية "نسبها قوم من المتكلمين إلى إبراهيم النظام"^(٨٩) . وبعد أن يُقرر "البغدادي" أن النظام قد أخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ يضيف قوله : "ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله"^(٩٠) . وبعد أن يُقرر "الشهرستاني" ، بالمثل ، أن "النظام" وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ يضيف قائلاً : "وأحدث القول بالطفرة"^(٩١) .

(٨٧) زينون الإيلي: Zeno of Elea : فيلسوف يوناني من أتباع "بارميندس". ولد سنة ٤٥٠ ق.م. ألف كتاباً دافع فيه عن الوجود الواحد الثابت ، بإظهار أن الكثرة والحركة تؤديان إلى نتائج متناقضة منطقياً . ويظهر نبوغه في مقارناته الشهيرة التي قدمها للرد على الفيتاغوريين الذين سلموا بأن كل شيء مركب من وحدات ممتدة في المكان وكانوا يميلون أيضاً إلى الخلط بينها وبين النقاط الهندسية. وحججه الأربع التي قدمها للبرهنة على إبطال الحركة متصل بعضها ببعض وهي الملعب ، وأخيل والسلحفاة ، والسهم الطائر وحجة الصوف المتحركة. وتقوم هذه الحجج على أساس افتراض إمكانية قسمة المكان والزمان إلى أجزاء لا نهاية لها. (المترجم)

(٨٨) الأشعري: مقالات الإسلاميين ، ص ٦١ .

(٨٩) ابن حزم: الفصل ٢٤ ص ٦٤ .

(٩٠) البغدادي: الفرق بين الفرق ، ص ١١٣ .

(٩١) الشهرستاني: الملل والنحل ، ص ٣٨ .

إن حجة "زينون" الأولى ، كما قررها "أرسطو" تُقرأ على هذا النحو: "لا يمكن [لشيء] أن يقطع غير المتناهية ولا أن يلاقي (αφασθαί) غير المتناهية بأشخاصها في زمان متناه" (٩٢). وما يقصده هو أنه على افتراض قسمة المسافة إلى ما لا نهاية ، فسوف يكون من المستحيل على أي شيء قطع أي مسافة متناهية في زمان متناه ، وطالما تنقسم أي مسافة متناهية إلى ما لا نهاية فإن الشيء المتحرك عليه أن يقطع أو يلاقي عدداً لامتناهياً من أجزاء مسافة في زمان متناه ، وهو ما يراه "أرسطو" نفسه محالاً .

حلّ "النظام" لهذه المعضلة بنظريته في الطفرة ، كما أثبتته "الأشعري" في كتابه "مقالات الإسلاميين" ، يُقرأ على النحو الآتي: "إنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة ، واعتل في ذلك بأشياء منها: الدوامة يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الحرّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها ، قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذي ما قبلها" (٩٣).

وكما أثبت "الشهرستاني" في كتابه "الملل والنحل" يُقرأ حلّ "النظام" لهذه المعضلة على النحو الآتي: "وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى [في وقت متناه] ، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟ قال: يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة" (٩٤).

إن لفظ "يلامس" الذي يوجد فيما أثبتته "أرسطو" في الحجة الأولى لـ "زينون" وفي نظرية الطفرة للنظام كما أثبتتها "الأشعري" إنما يظهر بوضوح تام أن النظام قد قدّم نظريته في الطفرة للإجابة على حجة "زينون" هذه ويظهر أيضاً أنه كان قد عرف حجة زينون من كتاب "الطبيعة" لأرسطو. والحاصل ، أن "أرسطو" نفسه قد أجاب على

(٩٢) Phys. VI, 2, 233a, 22 - 23; ff. VI, 9, 239, b, 11- 14; Top. VIII, 160b, 8- 9.

ويعرض "أرسطو" لحجة زينون هذه في قوله: "إنّ ليس حركة من قبل أن المتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى آخره". (المترجم)

(٩٣) "الأشعري: مقالات الإسلاميين" ، ص ٢٢ .

(٩٤) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٣٨

حجة "زينون" هذه^(٩٥) ، وليست إجابته هي نفس الإجابة التي حاول "النظام" أن يجيب بها في نظريته. فإجابة "أرسطو" تقوم على رأيه في أنه بجانب القسمة اللامتناهية للمكان والعظم < المقدار > هناك أيضا قسمة لامتناهية للحركة والزمان. ولا يمكن تفسير تجاهل "النظام" لإجابة "أرسطو" وابتكاره لإجابة جديدة من عنده. فمن المؤكد أنه لم يكن بوسعه الاختلاف مع "أرسطو" حول القسمة اللامتناهية للحركة والزمان إلى جانب القسمة اللامتناهية للمكان والعظم ، ولا يوجد فيما رُوي عنه دليل على عدم موافقته "لأرسطو" في هذا. وإجابة الوحيدة المقبولة على هذا هي أنه ، على حين عرف "النظام" حجة "زينون" بالسماع ، كما أثبتتها "أرسطو" في كتابه "الطبيعة" ، فإنه لم يكن قد عرف إجابة "أرسطو" عليها. ولا يوجد ، في الحقيقة ، في أى عبارة من العبارات المثبتة باسم "النظام" - عن نظريته في الطفرة - ما يدل على أنه كانت لديه أية دراية بإجابة "أرسطو".

وفيما يتعلق بصواب نظرية "النظام" في الطفرة، فلربما يكون هناك ما يُغري باكتشاف مفهوم خفى من المفاهيم الفيزيائية أو الرياضية أو الميتافيزيقية. غير أن مثل هذه المحاولة سوف يثبت عقمها. فنظرية الطفرة ليست إلا مباحكة لفظية. وكل ما يوجد بشأنها هي العبارة القائلة إنه إذا لم يمكن قطع الأجزاء اللامتناهية التي تنقسم إليها مسافة ما فيمكن القفز عليها. وهناك أشياء كثيرة، كان يجب على "النظام" تبريرها ، لا نستطيع أن نقطعها بالمشى، لكننا نستطيع أن نقطعها قفزاً. ولناخذ مثلاً قناة أو سوراً: فإننا لا نستطيع المشى عليه، لكننا نستطيع القفز عليه. فلماذا يجب أن لا نقول نفس الشيء عن الأجزاء اللامتناهية التي تنقسم إليها مسافة ما؟ نحن لا نستطيع، بالفعل، أن نمشى خلالها، لكن لماذا يلزم ألا نكون قادرين على القفز عليها؟ وقد أثبت "الشهرستاني" ما في هذه القضية من مغالطة fallacy، وذلك على النحو التالي: "إنه لم يعلم أن الطفرة قطع مسافة أيضاً موازية لمسافة، فالإلزام لا يندفع عنه. وإنما الفرق بين المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان ويطئه"^(٩٦).

(٩٥) . Phys. VI, 2, 233a, 24 - 31 .
(٩٦) الشهرستاني: "الملل والنمل" ، ص ٢٩ .

وحتى "ابن حزم" أيضا، الذي وافق "النظام" على القول بالقسمة إلى مالا نهاية^(٩٧)، يرفض نظريته > هذه < في الطفرة^(٩٨). وقد صارت نظرية "النظام"، فيما يقول "الإسفرائيني"، "مثلاً سائراً يُضروب لكل من تكلم بكلام لا تحقيق له ولا يتقرر في العقل معناه"^(٩٩).

(٩٧) ابن حزم: الفصل، حده، ص ٩٢ .

(٩٨) المصدر السابق، ص ٦٤ .

(٩٩) الإسفرائيني : "التبصير في الدين"، ص ٦٨ .

الفصل السابع

العلّية

(١) إنكار العلية

١ - بقاء الأشياء وفنائها

يزعم المسيحي ، فى المناظرة التى تخيلها "يحيى الدمشقى" بين مسيحي ومسلم ، أنه ، بعد أيام الخلق الستة كانت كل العمليات العادية فى الطبيعة ، كخلق الناس والحيوانات والنباتات أفعالاً لله من خلال علل وسيطة ، على حين يزعم المسلم أنها كلها خلق مباشر لله^(١). نفهم من هذا أن المسلمين قد أنكروا ، من قبل ، فى بداية القرن الثامن الميلادى ، أن يكون فعل الله قد تم من خلال علل وسيطة.

يُمكن أن تُفسَّر كيف وصل المسلمون إلى التسليم بمثل هذا الرأى وذلك على أساس اعتقاد المسلمين الأوائل بأن القدرة هى أخصُّ خصائص الألوهية. وربما أخذوا هذا الاعتقاد من الآيات القرآنية العديدة عن الإله الحق فى الإسلام فى مقابل ألهة ما قبل الإسلام المزيفة. وهى مقابلة بين الإله الحقيقى القادر وألهة مزيفة ما لها من سلطان. وما هى بعض آيات قليلة فى ذلك: ﴿أَيُّ شَيْءٍ كُنَّ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يَخْلُقُونَ﴾ (١٩١) وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ ﴿ (سورة الأعراف: ١٩١-١٩٢) ، ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلْ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتُمْ تُفَكُّونَ ﴿ (سورة يونس: ٣٤) ؛ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يَمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَمْ مِثْلَ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (سورة الروم: ٤٠) ؛ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ...﴾ (سورة فاطر: ٤٠). فالقدرة على هذا هى الخصيصة الرئيسية والمميّزة للإله الحق.

(١) Disputatio Christiani et Saraceni (PG 94, 1592 B - 1593 B).

هذا التصور العام لله على أنه القادر وحده على خلق الأشياء ظَلَّتْ تُعَزِّزُهُ آيات مثل تلك التي يُذكر فيها أن الله هو عِلَّةُ الظواهر المختلفة في العالم. وهنا نذكر آيات قليلة ممثلة:

﴿ أَنَا صَبَّأُ الْمَاءَ صَبًّا (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (٢٦) فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعَبَا وَقَضْبًا (٢٨) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (٢٩) وَحَدَاتٍ غَلْبًا (٣٠) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (٣١) مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴾ (سورة عبس: ٢٥-٣٢) ، ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴾ (سورة إبراهيم: ٣٢) ، ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (سورة يس: ٨٢) .

وكان من أثر هذه الآيات على عقل المسلمين الأوائل أن سَلَّمُوا بأن الله وحده ، بأمره وقدرته ، هو العِلَّةُ المباشرة لكل حوادث العالم. وحتى إن الآية الثانية والعشرين من السورة الرابعة عشرة ، التي أوردناها من قبل ، التي تقول إن الله ، بما يُنزل من مطر ، ويخرج من الثمرات ، كان عليهم أن يفهموا من سياقها أن الله > تعالى < يخرج الثمرات مباشرة بأمره.

هناك من المخلوقات نوع واحد فحسب يُوصف في القرآن بأن الله يسخره للقيام بأفعال معينة ، أولئك هم الملائكة؛ غير أنه لا يُقصد بالملائكة ما نعنيه عادة بالعلل الوسيطة: بل هم رُسُلُ الله فحسب ويفعلون ما يؤمرون تنفيذاً للمشئنة الإلهية^(٢) ، مع أن القرآن يقول إن أحد الملائكة « هو إبليس » (قد عصى أمر ربّه^(٣)) (سورة البقرة: ٣٤؛ سورة ص: ٧٦-٧٤) .

(٢) عن تصور أن الملائكة ليسوا عللا بل مجرد رُسُل لله ، انظر "الغزالي" كتاب "تهافت الفلاسفة" ، ص ٢٧٩ . وعن رأي الغزالي في أن الملائكة ليسوا هم فقط رُسُل الله > إلى خلق < لكن الناس أيضاً يمكن أن يكونوا رسلا > باصطفاء الله لهم > ، انظر: "إحياء علوم الدين" كتاب "التوحيد والتوكل" - قسم "حقيقة التوحيد" (المجلد الرابع ، ص ٢٥٠) .

(٣) الإشارة هنا إلى قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ (سورة البقرة: ٢٤) ، وإلى قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (٣١) فَإِذَا سُوِّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٣٢) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ (سورة ص: ٧٦-٧٤) . وقد يوهم قول المؤلف - هذا - أن هناك عدم اتساق في التصور القرآني للملائكة المسخرين الذي لا يعصون الله ما أمرهم غير أن إبليس استكبر وعصى. ومثل =

كان هذا هو الاعتقاد الإسلامي الراسخ في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي ، ولم يكن يوجد في ذلك الوقت ما يثبت قيام أى معارضة له .

وبعد حوالي القرن ، أى في بدايات القرن التاسع الميلادي ، تُرجمت أعمال فلسفية يونانية إلى اللغة العربية . وقد تعرّف المسلمون منها على رأيين متعارضين للفلاسفة حول مسألة العلية . فمن ناحية ، هناك الفلاسفة ، وكانوا هم الغالبية ، الذين سلّموا بوجود إله تصوّروه علة ضرورية قصوى لحوادث العالم - إله يحدث بضرورة طبيعته كل الحوادث في العالم بواسطة أشياء تفعل بما هي علة مباشرة لتلك الحوادث . ومن ناحية أخرى ، هنالك الإبيقوريون الذين أنكروا وجود أى إله على الإطلاق كما أنكروا وجود أشياء تكون هي العلة المباشرة للحوادث . فكل حوادث العالم تحدث عندهم بمجرد الصدفة . ولم يكن بوسع المسلمين أن يوافقوا على أى من هذين الرأيين على وجه الإطلاق ، لكنهم وجدوا ما يوافقون عليه في كل من هذين الرأيين ، فقد قبلوا الاعتقاد بوجود الله ، الذي أثبتته الرأى الأول ، لكنهم رفضوا تصور الله بما هو علة قصوى غير مريدة ورفضوا أيضا تصور أن يكون للأشياء قوة عليّة Causal power . وبالنسبة للرأى الثانى ، وهو رأى الإبيقوريين ، فإنهم وافقوا على إنكاره لأى قوة عليّة فى الأشياء الموجودة فى العالم ، لكنهم رفضوا إنكاره وجود الله ورفضوا كذلك تأكيده لأن كل ما يحدث فى العالم إنما يحدث بالصدفة . وبالنسبة لعموم المسلمين ، السلف منهم والمعتزلة على السواء ، فيماعد اثنين من المعتزلة^(١٣) . فإن الله كما خلق العالم بسلطانه المطلق بدون أى وساطة > أو عون من غيره < فكذاك يدبر العالم بسلطانه المطلق بدون أى وساطة > أو عون من غيره < وكل ما يوجد فى العالم إنما يوجد مباشرة بفعل من أفعال الخلق الإلهي .

= هذا الوهم لا ينشأ إلا عن غفلة عن دلالة العصيان المشار إليه في القرآن الكريم : قاله سبحانه وتعالى هو مالك الملك ولا يشرك في ملكه أحدًا ، وهو القادر على أن يهدى من يشاء ويضل من يشاء فلا يخضع لنظام في الكون هو موجوده . وعلى مقتضى عدل الله الذي لا يظلم عباده كانت حرية الفعل مكفولة لمن فطر على التعقل فصار مستترا عما يفعله . على أن كل ما أوجده الله لا يمثل فى علاقته بالله - الوجود الكامل - إلا مرتبة العبودية لخالفه ، ﴿ لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ { الأنبياء : ٢٢ } . (المترجم)

(١٣) انظر فيما يلى من ٧١٦ وما بعدها .

غير أنه في العالم الذي نعرفه لا توجد الأشياء مجرد وجود فحسب ولكنها تستمر لبعض الوقت في وجودها بعد ذلك ، ثم تكف عن الوجود. وهذا هو ما أدى في "علم الكلام" إلى ظهور مشكلة يُعبّر عنها باصطلاح "البقاء" واصطلاح "الفناء" ، شارك فيها السلف والمعتزلة على السواء. ومناقشة هذه المشكلة ، في الفقرات التي يجب فحصها ، تدور أحياناً حول لفظ "الأعراض" أو لفظ "الأجسام" ؛ لكنها تدور أحياناً حول لفظ "أشياء" أو لفظ "أجسام" اللذين يُستخدمان بالتبادل مع لفظ "الجواهر" substances. وعند المتكلمين ، يُقصد بلفظ "الشيء" هنا ما هو حادث^(٤) ويلفظ "الجوهر" ، كما رأينا من قبل في الفصل الخاص بالمذهب الذري ، يُقصد به على وجه العموم "الجزء الذي لا يتجزأ" ، وفيما يتعلق بالجزء الذي لا يتجزأ ، هم يختلفون ، كما رأينا من قبل في ذلك الفصل ، حول ما إذا كان جسماً أو غير جسم. وعلى ذلك ، فعندما تدور مناقشة مسألة البقاء والفناء حول لفظ "الأشياء" يجب تحديد ما إذا كان اللفظ يستخدم بمعنى "أعراض" أو بمعنى "أجسام" أو بمعنى "الأجزاء التي لا تتجزأ". وعندما تدور المناقشة ، بالمثل ، حول لفظ "الأجسام" المستخدم مع لفظ "الجواهر" ، على سبيل المثال ، فيجب تحديد ما إذا كان اللفظان المستخدمان هكذا ، واللذان كانا يفيدان بالتأكيد اشتمالهما على "الأجسام" المكوّنة من أجزاء لا تتجزأ ، يفيدان أيضاً اشتمالهما على "الأجزاء التي لا تتجزأ" مفهومة على أنها أجسام^(٥).

أسبق ثبت للأراء المتعلقة بدوام الوجود وانقطاعه يوجد في كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعري ، وكتاب "الانتصار" للخيّاط. وهي توجد عند "الأشعري" تحت عنوان "اختلف الناس في الأعراض هل تبقى أم لا؟"^(٦) وتحت عنوان "اختلفوا هل تغنى الأعراض أم لا؟"^(٧) ويعرض "الخيّاط" للأراء المختلفة حول البقاء والفناء تحت

(٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين". ص ٨١. وانظر مشكلة "هل المعلوم (أي الشيء قبل أن يُخلق) شيء". فيما سبق ص ٥٥٦ وما بعدها.

(٥) انظر فيما يلي الحواشي أرقام ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٤٠ ، ٥٧ ، ٧٤ ، ٨٧.

(٦) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٢٥٨.

(٧) المصدر السابق ، ص- ٣٦ .

عنوان: "الكلام فى مسألة الفناء"^(٨). ويتناولها "البغدادي" فى كتابه "أصول الدين" تحت عنوان "فى إحالة بقاء الأعراض"^(٩) و"كيفية فناء ما يفنى"^(١٠). ويتناول "أبورشيد" المشكلة تحت عنوان: "مشكلة فى أن الجوهر لا يجوز أن يكون باقيا لعل"^(١١) ومسألة فى أن الجوهر ينتفى بضد"^(١٢). ويقتبس "الغزالي"، فيما يتعلق بإبطال رأى القائل باستحالة عدم العوالم، أقوال أولئك الذين يسميهم بـ"الفلاسفة" بينما يحصى أربع فرق من المتكلمين وذلك فيما يخص الاعتقاد بفناء العالم^(١٣). وفى أعمال أخرى يوجد عرض مختصر لمختلف التصورات عن البقاء وعن الفناء.

من هذه المصادر اخترت عبارات متنوعة جمعتها معا فى ثمانية آراء رئيسية ومع أن هذه الآراء كلها تختلف فيما بينها حول العضلات الخاصة بالبقاء والفناء، إلا أنها تبدأ بالاعتقاد الشائع وهو: كما أن العالم فى مجموعه قد أحدثه الله من لا شئ بقوله "كن" فكذلك أيضا كل الحوادث المتغيرة فى العالم أحدثها الله من لا شئ بقوله "كن"، على الرغم من أن الأمر "كن" له، فى رأيين من الآراء الثمانية، معنى خاص.

وفىما يلى الآراء الثمانية الرئيسية.

١ - رأى يُفسر بقاء الأعراض تفسيراً مختلفاً عن بقاء الأجسام. ففىما يتعلق ببقاء الأعراض، يورد "الأشعرى" أقوال بعض معاصريه من المعتزلة، ومن بينهم "الكعبى"، الذين يزعمون أن الأعراض كلها لا تبقى وقتين^(١٤). وينسب "البغدادي" هذا الرأى، فيما بعد، إلى من يسميهم "أشباهنا"، أى الأشاعرة، وإلى "الكعبى"^(١٥).

(٨) الخياط: كتاب الانتصار، ص ٢٢، ٢٣.

(٩) البغدادي: أصول الدين، ص ٥٠.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٢.

(١١) التيسابورى: المسائل فى الخلاف، ص ٥٨.

(١٢) المصدر السابق، ص ٦٩.

(١٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٨٦.

(١٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص ٢٥٨.

(١٥) البغدادي: أصول الدين، ص ٥٠.

وفيما بعد يتسبب « فخر الدين » الرازى إلى الأشاعرة مباشرة^(١٦). وفي تعليق الطوسى « نصير الدين » على هذا رأى ، المنسوب إلى الأشاعرة ، يقول: « كما يرون بأعينهم أن الأعراض [حسب اعتقادهم] لا تنوم [يظهر أنها باقية] ، فقد توصّلوا إلى أن الأعراض يتجدّد خلقها في كل لحظة^(١٧) وهكذا لا يوجد ، تبعاً لهذا رأى ، بقاء حقيقى للأعراض ، وخلقها المتصل هو الذى يعطيها ، على أية حال ، مظهر البقاء. وبما أن الأعراض ليس لها بقاء حقيقى ، فليس لها أيضاً فناء حقيقى. وعلى هذا يثبت « الأشعرى » قوله:

١ - « قال قائلون: الأعراض كلها لا يُقال إنها تفتنى؛ لأن ما جاز أن يفتنى جاز أن يبقى^(١٨). »

٢ - « وقال قائلون < عن الأعراض > : تفتنى لا بفناء^(١٩). وفيما بعد ، يُنسب هذا رأى ، أيضاً ، عند البغدادي إلى « أصحابنا » ، أى الأشاعرة ، ويثبته « البغدادي » على أنه رأى الذى يزعم « أن الأعراض لا يصح بقاؤها فإن كل عرض يجب عدمه فى الثانى من حال حدوثه^(٢٠). »

نفس الأشاعرة والكمبى الذين حكى « البغدادي » قولهم فى الأعراض حكى عنهم أيضاً قولهم فى الأجسام. فهكذا وهو يشير مباشرة إلى « أبى الحسن الأشعرى » ، يثبت

(١٦) الرازى ، فخر الدين: « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » ، ص ٧٤ .

(١٧) الطوسى ، نصير الدين ، بهامش « محصل أفكار المتقدمين... » ، ص ١١ .

- (١٨) الأشعرى: « مقالات الإسلاميين » ، ص ٣٦٠ .

(١٩) المصدر السابق ، ص ٣٦١ .

(٢٠) البغدادي: « أصول الدين » ، ص ٢٣٠. ومن المحتمل أن « الخياط » فى إشارة إلى هذا رأى ، وهو يستعمل لفظ « الشيء » بمعنى « العرض » ، يثبت قوله « فزعم قوم أنه ليس للشيء فناء غيره ، وأن الله إذا أراد أن يفتنى شيئاً أبطله لا بأن يحدث شيئاً سواه » (« الانتصار » ، ص ٢٣) . ومن الواضح أن هذه العبارة تعارض مباشرة عبارة « معمر » السابقة عليها والتى تقر هكذا: « إن فناء الشيء يقوم بغيره » (المصدر السابق ، ص ٢٢) . لكن ، طالما أن لفظ « الشيء » فى عبارة « معمر » يستخدم ، كما سنبين فيما بعد ، بمعنى « العرض » (انظر فيما يلى ص ٨١٠) ، فيمكننا أن نفترض أن لفظ « الشيء » فى هذه العبارة يستخدم بمعنى « العرض » كذلك.

له فيما يتعلق بـ "الجسم" رآيه في أن "الباقى.. يكون بقاء" (٢١) وأن ذلك "البقاء" معنى زائد على وجود ذات الباقي" (٢٢) أو هو "معنى غير الباقي" (٢٣) ، يقصد بهذه العبارة أن البقاء "معنى" أى أنه "شئ" ، مثل العرض ، يوجد فى شئ آخر « هو الجسم » ، ويكون الشئ الآخر محلّه its substratum (٢٤) . ويستمر "البغدادى" أيضا ، وهو يشير إلى رأى "الأشعرى" عن بقاء "الجسم" ، فيقول: "ذهب الكعبى منهم [أى من المعتزلة] إلى مثل قول شيخنا أبى الحسن فثبت البقاء معنى" (٢٥) ، أى أنه فى حالة أى جسم يكون البقاء "معنى" فيه . ويقول "أبورشيد" وهو يستعمل لفظ "جوهـر" substance ، أى الذرة > الجزء الذى لا يتجزأ > ، بدلا من لفظ "جسم" إنه ، طبقا للكعبى ، فإن "الجوهـر يبقى بقاء هو محلّه" (٢٦) ، وهكذا فإن الرأى الذى ينسبه "البغدادى" إلى "الكعبى" فيما يتعلق بالجسم ، كان يُسلم به أيضا فيما يتعلق بالجوهـر . ومن فقرة وردت عند الغزالى ، سوف نوردها توفًى ، نعلم بالمثل أن الرأى المنسوب إلى الأشاعرة عند "البغدادى" كان هو رأيهم أيضا فيما يتعلق بالجوهـر .

(٢١) البغدادى: "أصول الدين" ، ص ٢٢٠ . وفى ذلك يقول "البغدادى" ما نصه : "قال أبو الحسن الأشعرى إن الله يُعنى الجسم بأن لا يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فأنيا فيه . لأن الباقي عنده يكون باقيا بقاء فإذا لم يخلق الله البقاء فى الجسم فنحن" . (المترجم) .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

(٢٤) حول استعمال لفظ "معنى" للدلالة على شئ موجود فى شئ آخر وبذلك يُسمى "عَرَضًا" انظر فيما سبق ص ٢٦٦ وما بعدها . وسوف يلاحظ من الفقرات التالية المقتبسة فى هذا القسم ، أن البقاء والفناء يوصفان على السواء دائماً بأنهما "معنى" (فى الحواشى رقم ٢٨ ، ٨٥ ، ٨٧) وبأنهما "مرض" (الحواشى رقم ٢٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٦) وبأنهما "شئ موجود" (الحاشيتان رقم ٥٢ ، ٦٨) .

(٢٥) البغدادى : "أصول الدين" ، ص ٢٣١ .

(٢٦) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف" ، ص ٥٩ . ومن المحتمل أن هذا الرأى عن بقاء الجسم والجوهـر هو ما تشير إليه العبارتان التاليتان اللتان أوردهما "الأشعرى" ، دون نسبتهما إلى قائل ، وهما :

١ - إن الأعراض تبقى ببقاء الجسم : حيث بالبقاء - فيما هو مفترض - هو البقاء الحادث فى الجسم ("مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٦١) :

٢ - إن ما يبقى يبقى ببقاء . ("المصدر السابق" ، ص ٣٦٦) .

ولأنّ "الأشاعرة" و"الكعبي" يفسّرون بقاء الأجسام والأعراض بأنّ الله يخلق فيها معنى البقاء ، على الرغم من اعتقادهم بأنّ الأجسام والجواهر لا تخلو من الأعراض^(٢٧) ، فيجب أن يُستدلّ ، تبعا للأشاعرة و"الكعبي" معا ، أن الخلق المتصلّ للأعراض ، الذي يفسّرون به ما يظهر من بقائهما ، لن يكون كافيا لتفسير نوع البقاء الذي يلزم على رأيهم في حالة الأجسام والجواهر. والسبب نفسه ، سوف يبدو للوهلة الأولى أنّ علينا أن نستدل أيضا ، تبعا للأشاعرة و"الكعبي" ، أن معنى البقاء يصفى على الأجسام والجواهر نوعا من البقاء هو ، بخلاف بقاء الأعراض الظاهر ، بقاء حقيقي. وعلى أية حال ، فإنّ هذا الاستدلال -فيما سأحاول بيانه - لا تثبت عبارات "الأشعرى" و"الكعبي" عن فناء الأجسام ، والتي تُعبّر ، بالطبع ، عن رأيهما في الجواهر أيضا.

لقد زعم "الأشعرى" ، فيها رواه "البغدادي" ، أن "الله يفنى الجسم بأنّ لا يخلق فيه البقاء في الحال التي يريد أن يكون قانيا فيه"^(٢٨). ويحاول "البغدادي" أن يبيّن أيضا أن رأي "الكعبي" في فناء الجسم مماثل لرأي "الأشعرى" وذلك بإيراد قول الكعبي ، الذي يجيء غالبا في كمات القسم الأول من عبارة "الأشعرى" ، وهو: "إنّ الجسم يفنى بأنّ لا يخلق الله فيه البقاء"^(٢٩) ، وهو يتوقّع ، فيما يتضح ، أن يضيف القارئ القسم الثاني من عبارة "الأشعرى" ، أي: "في الحال التي يريد < الله > أن يكون قانيا فيه". هكذا ، تبعا لرأي "الأشعرى" و"الكعبي" معا ، فإنّ الجسم يُفنى الله لا يفعل

(٢٧) بالنسبة لرأي "الأشعرى" انظر . البغدادي. "أصول الدين" ، ص ٥٦ ، وبالنسبة لرأي "الكعبي" ، انظر فيما سبق ص ٦٢٧ .

يبيّن "البغدادي" رأي "الأشعرى" - هنا - في قوله . "ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعرى إلى استحالة تعرّي الأجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح . وقال لا بد أن يكون في كل جوهر لون وكون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحياة أو ضدّها . وإذا وجد لمي حاتين فلا بد من وجود بقاء فيه في كل حال بعد حال حدوثه . ومن الملاحظ أيضا أن "البغدادي" يعرض رأيا للكعبي مخالفا لما يثبته المؤلف عنه هنا ، حيث يقول "البغدادي" . "وزعم الكعبي وأتباعه من القدريّة أن الجوهر يجوز تعرّيه من الأمراض كلها إلا من اللون" ("أصول الدين" ، ص ٥٦) . (المترجم)

(٢٨) البغدادي: "أصول الدين" ، ص ٢٣ .

(٢٩) المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

الفناء مباشرة ولكن بالأحرى يفنيه على نحو غير مباشر ، كما فى حالة الأعراض ، "لا بأنَّ يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه" ، وتعبير "بأن لا يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه" يعنى أن الله يتوقف عن أن يخلق فيه بقاء فى الوقت الذى يريد فناءه فيه ؛ أى أن يتوقف < سبحانه > عن أن يخلق فى الجسم ذلك البقاء بالخلق المتصل السابق الذى كان الجسم باقيا به من قبل. وهذا يبين أن البقاء الذى بقى به الجسم قبل أن يفنى ، لكونه "معنى" ، أى عرضا ، كان مثل كل الأعراض ، لا بقاء له ومن ثمَّ فإنَّه يُخلق فى كل لحظة خَلْقًا متجددًا ، حتى إن البقاء الذى كان قد خلعه على الجسم لم يكن بقاء حقيقيا. وإنما كان بقاءً ظاهريا فحسب ، على الرغم من أن ظهوره لم يكن من نفس نوع ظهور الأعراض. ووجود مثل هذا الرأى عن البقاء والفناء للأجسام بالفعل فى زمن "الأشعرى" و"الكعبى" يمكن أن يفهم من رواية "الخيَّاط" معاصرها ، التى يجيء فيها "وزعم قوم أن الله يحدث للجسم فى كل وقت بقاء يكون ذلك الجسم به باقيا. فإذا أراد الله أن يفنى ذلك الجسم ، لم يحدث له بقاء ، ففنى الجسم" (٢٠).

هذا الرأى المنسوب إلى الأشاعرة نقرأه عند "الغزالي" على النحو التالى: "أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها ولا يتصور بقاؤها... وأما الجواهر ، فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله البقاء انعدم لعدم المبقى" (٢١).

تبعا لهذا الرأى ، أيضا ، فإن الأعراض والأجسام على السواء حادثة على الدوام دون أى فترة للبقاء بين أى حادثين. لكن ، على حين أنه فى حالة الأعراض تكون الحوادث المتصلة بلا فاصل بينها *unintevalted continuous creations* هى حوادث

(٢٠) الخيَّاط: "الانتصار" ، ص ٢٣.

(٢١) الغزالي: "تهافت الفلاسفة" ، ص ٨٨. وتجدر الإشارة إلى أن "الغزالي" يردُّ هنا رأى الأشعرية هذا ويراه غير معقول حيث يقول معقبا: "وهو أيضا فاسد لما فيه من منكرة المحسوس فى أن السواد لا يبقى والبياض كذلك وأنه متجدد الوجود. والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل إن الجسم متجدد الوجود فى كل حالة. والعقل القاضى بأن الشعر على رأس الإنسان فى يوم هو الشعر الذى كان بالأمس لا مثله يفضى أيضا به فى سواد الشعر. ثم فيه إشكال آخر وهو أن الباقي إذ بقى ببقاء فيلزم أن تبقى صفات الله ببقاء. وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج إلى بقاء آخر ويتسلسل إلى غير نهاية." (تهافت الفلاسفة ص ٨٨). (المترجم)

فحسب لوجودات لا بقاء لها ، فإنه في حالة الأجسام ، تكون الحوادث المتصلة بلا فاصل بينها هي حوادث لوجودات لا بقاء لها وحوادث لصور من البقاء غير باق
nonenduring durations.

٢ - رأى "الباقلاني" فهناك ، فيما يخص الأعراض ، العبارة التالية "الباقلاني" نفسه: "والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها. وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام ، وتبطل في ثاني حال وجودها"^(٢٢). هكذا ، سلم "الباقلاني" ، شأن بقية أتباعه من الأشاعرة ، بأن الأعراض لا بقاء لها وأنها تكف عن الوجود عندما يكف الله عن إحداثها ثانية.

وفميا يتعلّق بالأجسام والجواهر ، هناك روايتان ينسبهما "البغدادي" إلى "الباقلاني":

١ - "إنه منع من كون البقاء معنى زائدا على وجود ذات الباقي شاهدا وغائبا وزعم أن فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء عنه ولكن من جهة قطع الأكوان عنه"^(٢٣).

٢ - "إنما يكون فناء الجوهر بقطع الأكوان عنه؛ فإذا لم يخلق الله في الجوهر كونا ولونا فني وكان لاويثبت [أي الباقلاني] البقاء معنى غير الباقي"^(٢٤). ومن الملاحظ أن لفظ "أكوان" يُطلق على الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق^(٢٥) ، وهو ما يصفه "الباقلاني" نفسه بأنه ينتمي إلى "أجناس الأعراض" ، وفيما يتصل به كذلك يذكر "الباقلاني" الألوان^(٢٦).

(٢٢) الباقلاني: "التمهيد" ، ص ١٨.

(٢٣) البغدادي: "أصول الدين" ، ص ٩٠ ، وانظر ص ٤٥ ، وص ١٠٩ وأيضاً ص ٦٧ ؛ ص ٨٧ ، حيث نجد أن مصطلح "الألوان" مضافاً إلى "الأكوان" (انظر ص ٢٣١ ، وفيما يلي الحاشية رقم ٣٥).

(٢٤) المصدر السابق ، ص ٢٣.

(٢٥) الجويني: "الإرشاد" ، ص ١٠.

(٢٦) الباقلاني: "التمهيد" ، ص ٤٠. وفي ذلك يقول "الباقلاني": "إن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة لا كما لا يجوز أن تعمل الألوان والأكوان وغيرها من أجناس الأعراض ، وكما أنه لا يجوز أن يصنع دقائق الحكمات ، من الصياغة والنساجة والكتابة ، شيء من الأعراض ولا الميت ولا الجماد" (الترجم)

من هاتين الفقرتين نفهم أن "الباقلائي" استبدل "الأكوان" "بمعنى البقاء" لدى رفاقه الأشاعرة تفسيراً لبقاء الأجسام والجواهر ونتيجة لذلك استبدل أيضاً "كف الأكوان" بدلا من "كف معنى البقاء" لدى رفاقه الأشاعرة تفسيراً لفناء الأجسام والجواهر. إن تعبير "كف الأكوان" متى أخذ في حد ذاته ، ربما يعنى إفناء الأكوان بفعل مباشر من أفعال الإفناء ، وهو ما قد يتضمن بدوره أن يكون للأكوان ذاتها بقاء حقيقى ومن ثم فإنها تكون قد أضفت على الأجسام والجواهر بقاء حقيقيا. بيد أن العبارة التفسيرية: "إذ ، عندما لا يخلق الله كونا من الأكوان.. فى جوهر ، فإن الجوهر يتوقف عن الوجود" ، والتي يتلوها مباشرة فى الفقرة الثانية تعبير: "كف الأكوان" إنما تبين بوضوح تماما أن المقصود بتعبير "كف الأكوان" هو توقّف إحداث الأكوان التى كان حدوثها حتى ذلك الوقت متصلاً. وهكذا ، فإن الأكوان ، مثلها مثل "معنى البقاء" التى حُلّت محله ، ليست باقية ، لكنها حادثة على الدوام ، ومن ثم فإنها ، بسبب كونها حادثة على الدوام ، تُضفى على الأجسام والجواهر وجوداً لا يكون حقيقيا بل يكون وجوداً ظاهرياً فحسب.

يمكن أن نفهم من هذا كله أنه على حين يوافق "الباقلائي" الأشاعرة على عدم بقاء الأعراض ، فإنه يختلف معهم فى تفسير بقاء الأجسام وذلك باستخدامه ما يُسمى بـ "الأكوان" بدلا من استخدامهم لما يسمونه "معنى البقاء". غير أنه ما إن يفعل هذا حتى يكون تفسيره لبقاء الأجسام ، ومن ثم أيضاً لفنائها *mutatis mutandis* ، أى هو نفس تفسير رفاقه الأشاعرة.

هذا رأى ، يعزوه "الغزالي" إلى طائفة أخرى من الأشعرية ويصفه على النحو الآتى: "إن الأعراض تفنى بانفاسها وأما الجواهر فإنها تفنى بأن لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم" (٢٧).

(٢٧) الغزالي: "تهافت الفلاسفة" ص ٨٨-٨٩. ويوضح "الغزالي" هنا رأى الأشاعرة هذا فى قوله: "وكان فرقتي الأشاعرة مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل وإنما هو كلف عن الفعل ، لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً" (تهافت الفلاسفة، ص ٨٩). (المترجم)

وإذن ، تبعا لهذا الرأي ، كما هو الشأن بالنسبة للرأى الأول ، تكون الأعراض والأجسام على السواء حادثة على الدوام بدون أى فترة تكف فيها عن البقاء بين أى حادثين ، ولكن ، بينما يكون الحدث المتصل غير المنقطع فى حالة الأعراض إحداثا لوجود لا ينوم ، فحسب ، فإن الحدث المتصل غير المنقطع فى حالة الأجسام يكون إحداثا لا يكون لا تبقى.

٣ - رأى "القلانسى" الذى يقول "البغدادى" عنه ، كما سنرى ، "شيخنا أبو العباس القلانسي رحمه الله" ، هكذا فى إشارة واضحة إليه باعتباره أشعريا^(٣٨) . وهنا ، أيضا ، لأنه اختلف ، فيما يقول "البغدادى" ، عن الأشاعرة الآخرين فيما يتعلّق بفناء الأجسام فحسب ، ولا يرد ذكر لاختلافه معهم حول عدم بقاء الأعراض ، يمكن أن نستدل أنه قد سلّم ، شأن غيره من الأشاعرة ، بأن الأعراض لا بقاء لها ، لكنها حادثة على الدوام ، ومن ثمّ فهي تكف عن الوجود عندما تكف عن أن تصبح حادثة^(٣٩) . لكن ، ما الرأى الذى كان يراه فيما يتعلّق بالأجسام والجواهر؟ ذلك أمر يتطلب البحث.

كما روى "البغدادى" قائلا: "شيخنا أبو العباس القلانسي.. أثبت بقاء الجسم "معنى" غير الجسم"^(٤٠) ؛ فإن هذه العبارة تعنى بوضوح تماما نفس ما تعنيه العبارات المماثلة عند الأشاعرة وعلى ذلك فإنها ربما كانت تعبّر ، فيم يظهر ، عن رأى مماثل لرأى الأشاعرة ، أى أن "معنى" البقاء هو نفسه ليس باقيا لكنه حادث على الدوام ومن ثمّ فإن الجسم الذى يكون البقاء حادثا < مخلوقا > فيه لا يصبح على ذلك باقيا حقيقةً ؟ وإنما يصبح كذلك فى الظاهر فحسب. وعلى أية حال ، فإن رأيه عن فناء الأجسام والجواهر سوف يبيّن اختلافه عن الأشاعرة أيضا فيما يتعلّق ببقاء الأجسام والجواهر.

وأورد "البغدادى" رأى "القلانسى" فى فناء الأجسام والجواهر ، على النحو التالى:

(٣٨) انظر فيما سبق عن التواريخ المختلفة للقلانسى ، ص ٨٤ حاشية رقم ٢٠٠ .

(٣٩) للوقوف على دليل يقوى هذا الرأى انظر الحاشية التالية.

(٤٠) "البغدادى" "أصول الدين" ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ . وبما أن البقاء فى الأجسام ، طبقا لهذه العبارة ، يكون راجعا إلى "معنى" ، فإنه يُدعّم الاستدلال على أن الأعراض ، تبعا للقلانسى ، لا بقاء لها ، ومن ثمّ فهي على الدوام حادثة ، لأنه تبعا له يصبح قيم "معنى" بالعرض ("أصول الدين" ، ص ٢٢٤ ، وانظر: ص ٤٥).

١ - أثبت القلانسي الفناء "عَرَضًا يقوم بالجسم الفاني فيفنى به في الحالة الثانية من حال حدوث الفناء فيه" (٤١).

٢ - "شيخنا أبو العباس القلانسي يقول إن الله يفتي الجوهر بفناء يخلق فيه فيفنى الجوهر في الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه" (٤٢).

وقول "القلانسي"، أيضا، إن الجسم أو الجوهر يفتى فقط بخلق فناء فيه وهو ما يعنى أنه لا يفتى بكف حدوث معنى "البقاء" فيه، يبين أن الجسم أو الجوهر الذي يفتى كان له بقاء حقيقي. لكنه ما كان يمكن أن يكون له بقاء حقيقي ما لم يكن له معنى البقاء الحادث فيه، وخلافاً لمعنى البقاء عند الأشاعرة، اتصال في الوجود. فالبقاء الحادث في الأجسام أو في الجواهر باق على هذا، ومن ثم فالأجسام أو الجواهر التي يكون البقاء حادثاً فيها لا تكف عن الوجود إلا بفعل مباشر من أفعال الإفناء.

وتبعاً لهذا الرأي، كذلك، فإن الأمراض، وكما هو الشأن في الرأيين الأولين، حادثة على الدوام بدون أى فترة من فترات انقطاع < كف > البقاء بين أى حادثين. غير أنه توجد، في حالة الأجسام والجواهر، فترة انقطاع البقاء بين أى حادثين من الحوادث < المخلوقات >.

٤ - رأى "أبي الهذيل" المعتزلي، رأى "أبي الهذيل" هو أحد الرأيين المشار إليهما من قبل في الفقرة الافتتاحية لتصنيف الآراء الثمانية، وهى التى تعطى لكلمة الخلق "كن" معنى خاصاً، والمعنى الخاص الذى يعطيه "أبو الهذيل" لها هو أن كلمة "كن" ذاتها شئ مخلوق، كما يقول، "لا فى محل" (٤٣)، أى، أنها كلمة مخلوقة لا جسمية

(٤١) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٤٢) المصدر السابق، ص ٢٢. من هاتين الروايتين للبغدادى يمكن أن نستدل أن "القلانسي" يستخدم لفظ "جوهر" بمعنى "جسم". غير أننا لا نستطيع القول إذا كان لفظ جوهر المستخدم بمعنى الجسم يستخدمه أيضاً ليشمل الجزء الذى لا يتجزأ أم لا، كما أننا غير قادر على اكتشاف رأيه حول مشكلة اتصاف الأجزاء التى لا تتجزأ بالامتداد.

(٤٣) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٨-١٠: الشهرستاني: "الملل والنحل" ص ٢٥؛ وانظر فيما سبق ص ٢٢٧.

مفارقة لذات "الله". ولا يُفَرَّق "أبو الهذيل" أيضا ، على النقيض من كل الآراء السابقة ، بين الأعراض والأجسام ، فيما يتعلّق بالبقاء والفناء.

وكما أثبت "الأشعري" رأى "أبي الهذيل" فى بقاء الأعراض والأجسام ، فإنه يبدأ بقوله: "الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى"^(٤٤). لكن ، فيما يتعلّق ببقاء تلك الأعراض التى تبقى ، فإن "الأشعري" يثبت تفسير "أبي الهذيل" له على النحو التالى: "وكان يزعم أن الألوان تبقى وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى [ببقاء] لا فى مكان ، ويزعم أن البقاء هو قول الله عزّ وجلّ للشيء ابقْ وكذلك فى بقاء الجسم وفى بقاء كل ما يبقى من الأعراض ، وكذلك يزعم أن الآلام تبقى وكذلك اللذات فالأم أهل النار باقية فيهم ولذات أهل الجنة باقية فيهم"^(٤٥).

وفى موضع آخر ، نطالع نفس الرأى الذى أورده "الأشعري" أيضا منسوبا إلى "أبي الهذيل" حيث يقول: "البقاء غير الباقي" و"البقاء قولُ الله عزّ وجلّ للشيء ابقْ"^(٤٦). ويرد "الأشعري" أيضا هذا الرأى الذى يزعم أن الأعراض ، التى يقصد بها فيما هو واضح تماما الأعراض التى تبقى ، إنما تبقى ببقاء لا فى مكان"^(٤٧) ، ولا ينسب "الأشعري" هذا الرأى إلى قائله. ورواية "البغدادى" لهذا الرأى نقرأها على النحو التالى: "وكان [أبو الهذيل] يزعم أن ما يبقى من الأجسام والأعراض فإنما يبقى من أجل بقاء لا فى محلّ. ويشرح ذلك قائلا: "وذلك البقاء [لا فى محلّ] هو قول الله ابقْ"^(٤٨). وليس واضحا هنا ، أيضا ، كما فى حالة "القلانسي" ، ما إذا كانت كلمة "ابقْ" الحادثة لا فى محلّ تحدث بقاء باقيا أو بقاء حادثا على الدوام فحسب. غير أن هذا الغموض يتضح أيضا ، كما فى حالة "القلانسي" ، بالوقوف على رأى "أبي الهذيل" فى الفناء.

(٤٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٢٥٨.

(٤٥) المصدر السابق ، ص ٢٥٩ ، وانظر: ص ٣٦٦ ، ٣٦٧.

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٣٦٦.

(٤٧) المصدر السابق ، ص ٢٦١.

(٤٨) البغدادى: "أصول الدين" ، ص ٥١.

إن رأى "أبى الهذيل" فى الفناء يتطابق تماما مع رأيه فى البقاء. وعلى هذا ، فإن "الأشعرى" ، وهو يزواج بين الفناء والبقاء ، يبين أن "أبا الهذيل" لا يميز بين بقاء الأعراض وبقاء الأجسام ، ويصفه بأنه يزعم أن "البقاء والفناء يوجدان لا فى مكان" (٤٩). وفى موضع آخر ، وهو يطابق بين وصفه ووصف "أبى الهذيل" فيما يتعلق بالبقاء (٥٠) ، يصفه بأنه يزعم أن "الفناء غير الفانى... وأن الفناء قوله تعالى [للشيء] أفن" (٥١). وكذلك أيضا وهو يطابق ، فى موضع آخر ، بين استشهاده برأى لا ينسبه إلى قائله أوردته من قبل فيما يتعلق ببقاء الأعراض ببقاء لا فى محل (٥٢) ، والذي هو -كما رأينا- رأى "أبى الهذيل" عن الأعراض الباقية ، واستشهاده برأى مماثل عن "الأعراض" التى "تفنى بفناء لا فى مكان" (٥٣) ، والذي هو أيضا رأى "أبى الهذيل" عن الأعراض الباقية. وتبعا لـ "أبى الهذيل" ، أيضا ، فكون الأعراض والأجسام تفنى بخلق الله فيها كلمة "أفن" فى لا محل ، وليس بمجرد كف الخلق فيها لكلمة الله فى لا محل التى هى كلمة "أبق" ، يبين أن البقاء الذى يحدث لها بخلق الله فيها لكلمة "أبق" فى لا محل هو نفسه باق.

وليس هناك ، فيما أعلم ، ما يروى باسم "أبى الهذيل" عن تلك الأعراض التى لا تبقى ، عنده ، من قبيل الحركة والإرادة مثلا (٥٤). ومن المحتمل أنه ربما كان يقول إنها تُخلق باستمرار وأنها تفنى بكف وجودها المخلوق فيها.

تبعا لهذا الرأى ، فإن تلك الأعراض التى لا بقاء لها هى مثل كل الأعراض التى تُخلق ، طبقا للآراء الثلاثة السابقة ، خلقا مستمرا بدون أى فترة للبقاء بين أى حادثين

(٤٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٦٧.

(٥٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٦.

(٥١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٦٦.

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٣٦١ ؛ وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٧.

(٥٣) المصدر السابق ، نفس الموضع.

(٥٤) البغدادي: "أصول الدين" ، ص ٥٠. وفيما يتعلق بـ "السكون" فإنه يقول إن سكون الحى لا يبقى وسكون

الميت باق. (أصول الدين ، ص ٥١ ؛ ومقالات الإسلاميين ، ص ٣٥٨).

> من الحوادث المخلوقة > . وبالنسبة لتلك الأعراض التي لها بقاء ، فإنه في حالة الأجسام أيضا ، توجد فترة بقاء بين أي حادثين من الحوادث المخلوقة .

تبدأ الآراء الأربعة السابقة ، فيما يلاحظ ، بافتراض أن الخلق معناه إحداث الوجود فحسب لشيء من الأشياء لكنه لا يتضمن البقاء لذلك الذي وجد . وتبدأ الآراء الأربعة التالية ، فيما سنرى الآن ، بافتراض أن مجرد فعل الخلق يتضمن البقاء لذلك الذي يوجد .

٥ - الرأي الذي انتقده "أبورشيد" ، وهو ذلك الرأي الذي يزعم أن بقاء الجوهر لا يرجع إلى علّة^(٥٥) . والمقصود بهذا أن مجرد فعل الخلق يعطي الجواهر وجودا يكون باقيا . ويقدم "أبورشيد" هذا الرأي كما يلي : بين شيوخوا [من مدرسة البصرة] لا يوجد اختلاف حول أن بقاء الأجسام ليس راجعا إلى بقاء [يكون علته] ، ويضيف : أن شيوخوا الحسين الخياط [من مدرسة بغداد] يساند هذا الرأي^(٥٦) .

يتطابق مع هذا الرأي القائل إن خلق الله للموجودات يتضمن بقاءها الرأي الذي يذهب إلى أن الفناء هو فعل الله مباشرة . وهو يقرأ ، كما رواه "أبو سعيد" على النحو التالي : أعلم أن أستاذنا أبا الحسين الخياط قد قال عن الجوهر إنه يتقل من الوجود إلى العدم بفعل الله ، وهكذا يوافق على أن القدرة الإلهية تشمل الفناء^(٥٧) . وهكذا كان "الباقلائي" ، فلذئ أوردنا له رأيا عن الفناء من قبل^(٥٨) ، قد ساند أيضا ، هذا الرأي في وقت ما . وهذا الرأي يرد ، في رواية "الطوسي" على النحو التالي : وأما النقاضي

(٥٥) النيسابوري : "المسائل في الخلاف" ، ص ٥٨ .

(٥٦) المصدر السابق ، نفس الموضع . ومن عبارة أبي رشيد هنا ومعها يجيء في الحاشية رقم (٥٧) يستدل على أن لفظ "الجواهر" يستخدم عنده بمعنى "الأجسام" . وسواء كان يستخدم ليشمل أيضا الأجزاء التي لا تتجزأ > الذرات > أم لا فإنه يرجع إلى سؤال ما إذا كان كل "البصريين" عنده ، متفقين مع أبي هاشم (انظر المسائل ص ٢٨) أم لا في أن الأجزاء التي لا تتجزأ ممتدة وبذلك تكون أجساما .

(٥٧) المصدر السابق ، ص ٦٩ ، وانظر ص ٥٨ .

(٥٨) انظر فيما سبق ص ٦٨ وما بعدها .

أبو بكر [الباقلاني] قتال في بعض المواضع إن الفاعل المختار يُفنى بلا واسطة ،
ويمثله قال محمد الخياط^(٥٩).

تبعاً لهذا الرأي ، هناك ، إذن ، في حالة الأجسام فترة بقاء بين خلقها. ومن
المحتمل أن يصدق نفس الشيء كذلك في حالة الأعراض.

٦ - رأي الكرامية. ورأيهم في الخالق هو مماثل على نحو ما لرأي "أبي الهذيل"
طالما أنهم يعتقدون أن الخلق هو أثر لكلمة الله المخلوقة "كن". غير أن كلمة "كن" تلك
هي كلمة مخلوقة أو كما يقولون "حادثة"^(٦٠) ، لا بما هي شيء حادث لا في محل sub-
stratum خارج ذات الله بل بالأحرى بما هي شيء حادث في الله < تعالى > ذاته.
كما يعتقدون أيضاً ، خلافاً "لأبي الهذيل" ، أن الخلق يتضمن بقاء ، حتى إنه لا حاجة ، وفقاً
لرأيهم ، إلى كلمة مخلوقة هي كلمة "أبق". ويتفق مع تصورهم للخلق تصورهم للفناء ،
الذي يرجع ، تبعاً لهم ، إلى الكلمة المخلوقة "أفن" ، التي هي حادثة في الله نفسه.

يمكن أن تفهم تصورات البقاء والفناء هذه من الروايات التالية عند "البغدادى":

١ - "وأجازت الكرامية بقاء الأعراض"^(٦١) ، زاعمين أنه "إذا خلق الله جسماً
أو عرضاً وجب بقاءه إلى أن يقول له "أفن" ويريد عدمه"^(٦٢).

(٥٩) الطوسي : على "محصل أفكار المتقدمين" ، ص ٩٩ ، الحاشية رقم ٢.

(٦٠) "البغدادى" ، "الفرق بين الفرق" ، ص ٢٠٤ ، وانظر فيما سبق ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

وفي هذا يقول "البغدادى" عن الكرامية: "وسموا قوله الشيء "كن" خلقاً للمخلوق وإحداثاً للمحدث وإعداً
لذي يُعَدُّ بعد وجوده. ومنعوا من وصف الأعراض الحادثة فيها مخلوقة أو منوعة أو محدثة. وزعموا
أيضاً أنه لا يحدث في العالم جسم ولا عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات معبودهم منها: إرادة
لحدث ذلك الحادث ومنها قوله لذلك الحادث "كن" على الوجه الذي علم حدوثه فيه. وذلك القول في نفسه
حروف كثيرة كل حرف منها عرض حادث فيه ومنها رؤية تحدث فيه يرى بها ذلك الحادث ، ولو لم يحدث
فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث ، ومنها استماعه لذلك الحادث إن كان مسموعاً" ("الفرق بين الفرق" ،
ص ٢٠٤ - ٢٠٥). (الترجم)

(٦١) "البغدادى" : "أصول الدين" ، ص ٥٠.

(٦٢) المصدر السابق ، نفس الموضع.

- ٢ - وزعموا أيضاً أنه لا يحدث في العالم جسمٌ ولا عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات معبودهم ، منها إرادة لحدوث ذلك الحادث ومنها قوله لذلك الحادث "كن" (٦٣).
- ٣ - وزعموا أيضاً أنه لا يُعدم من العالم شيء من الأعراض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في معبودهم. منها إرادة لعدمه. ومنها قوله لما يريد عدمه "كُنْ معدوماً" أو "افن" (٦٤). ونفس الرأي يرويه "الخيّاط" ، دون أن يذكر قائله ، على النحو التالي: "وزعم قومٌ أن الله جلّ ذكره إذا أراد أن يُفنى شيئاً أحدثَ له فناءً وأن ذلك الفناء قائم بالله تعالى" (٦٥). وتقول الرواية التي أوردها "الشهرستاني" عن الكرامية: "والمعدوم إنما يصير معدوماً بالإعدام الواقع في ذاته بالقدرة" > أى بقدرة الله < (٦٦).
- يُقرأ هذا الرأي ، عند "الغزالي" ، على النحو التالي: "الكرامية... قالوا إن فعله الإعدام. والإعدام عبارة عن موجود يحدث في ذاته ، تعالى عن قولهم ، فيصير العالمُ به معدوماً" (٦٧).
- وتبعاً لهذا الرأي ، إذن ، فإنه توجد في حالة الأعراض والأجسام على السواء فترة من البقاء بين حدوثها.
- ٧ - رأى "بشر بن المعتز". وهو يُقرأ ، كما رواه الأشعري ، على النحو التالي: "السكون يبقى ولا ينقضى إلا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة وكذلك السواد يبقى ولا ينقضى إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضده من بياض أو غيره ، وكذلك في سائر الأعراض على هذا الترتيب" (٦٨). وفي موضع آخر يروي عن "بشر بن المعتز" أنه زعم ، على النقيض من رأى "معمر" في أن الأعراض كلها فعل الأجسام إما بالاختيار أو بالطباع وليست مخلوقة لله ، أن الألوان والطعوم والروايح والرؤية والسمع ، منها ما هو
- (٦٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .
(٦٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٥ .
(٦٥) الخيّاط : الانتصار ، ص ١٩ .
(٦٦) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٨١ .
(٦٧) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٨٧ .
(٦٨) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ٣٦٠؛ البغدادي : أصول الدين ، ص ٥١ .

من فعل الله عز وجل ومنها ما هو من فعل العبد ومنها ما هو من اجتماع العباد^(٧٩). ومفتتح عبارة "بشر": "أن السكون يبقى والسواد يبقى"، وهو ما يمتد ليشمل بالتالى سائر الأعراض، يجب أن يؤخذ، فيما اقترح، بمعنى أن فعل خلق الأعراض يتضمن بقاءها. ورأى كهذا، كما سنرى، كان هو ما يعتقده "الجبائي" عن الأعراض والأجسام على السواء، وهو ما كان ينسبه "الأشعرى"، كما سنرى أيضا، لا إلى "الجبائي" فحسب بل وإلى قوم آخرين ويصفه بأنه رأى يقول إن "الباقي يبقى لا بقاء"^(٧٠) وكذلك أيضا يمكن افتراض أن رأى "بشر" يشمل الأجسام. ودليل "بشر" على هذا يمكن أن يفهم من الروایتين التاليتين للأشعرى:

١ - "وقال بشر بن المعتمر: خلق الشيء غير الشيء"^(٧١).

٢ - "فقال قائلون ممن ثبت خلق الشيء غيره إن الباقي باق لا بقاء"^(٧٢). من اجتماع هاتين الروایتين نفهم، إذن، أن "بشرا" كان يعتقد، فيما يتعلق بالشيء - الذى يقصد به فى هذا السياق الجسم مع أعراضه - أن الخلق يتضمن البقاء.

وبالنسبة لعبارة "بشر" وهى إن السكون أو السواد أو أى عرض آخر لا ينتهى، أى لا يقنى، إلا بانتقاله مما هو عليه إلى شيء آخر ضده، فمن الواضح تماما - من الفقرة المقتبسة من قبل عن رأيه فى خلق الأعراض - أن هذه الأعراض المضادة الفانية، تكون بالمثل، بعضها أفعال الله والبعض الآخر أفعال الإنسان. وهكذا أيضا، وعلى نحو ما سنرى من بعد، فإن عبارته التى تُقرأ: "يجوز أن تولد الحركة سكونا"^(٧٣)

(٦٩) البقداوى "أصول الدين"، ص ١٢، وانظر فيما يلى ص ٨١١.

(٧٠) انظر فيما يلى ص ٦٩٢.

ويذكر الأشعرى أن من القائلين بهذا رأى: أحمد بن على الشطوى وآبا القاسم البلخى ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني. (مقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨). (المترجم)

(٧١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٤.

(٧٢) المصدر السابق، ص ٣٦٦. وربما بدأ من السياق هنا أن لفظ "شيء" يستخدم بمعنى أى شيء "مخلوق" (انظر العاشية رقم ٢) وعلى هذا يشمل "الذرات" > الأجزاء التى لا تتجزأ > والأعراض والأجسام المؤلفة من أجزاء.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٣٦٤، وانظر فيما يلى ص ٨١٢.

إنما تعني أن فاعل السكون المتولد عن الحركة إما أنه "الله" أو الإنسان ، وذلك عندما تكون الحركة المتولد عنها السكون فعلا للإنسان في الحالة الأخيرة.

ووجود رأى مثل رأى "بشر بن المعتمر" بين المعتزلة - فيما يتعلق بالفناء وبالبقاء على السواء - إنما يدعمه شهادة لـ هارون بن إليجا النيقوميدي "القرائي" Karaite Aa- ron ben Elijah of Nicomedia ، الذي يقول فيها: "ترغم جماعة من المعتزلة أنه بعد أن يوجد الخالق عرضا من الأعراض فإن ذلك العرض يبقى موجودا بنفسه ، دون أن تكون هناك أي حاجة لاستمرار وجوده إلى الخالق ... ويزعمون أن لكل شيء ضدا يحيله إلى العدم ، وأنه عندما يريد الله أن يفنى شيئا ، فإنه يأتي بذلك الضد إلى الوجود فيفنى الشيء به^(٧٤).

وبما أن الله ، فيما يرى "بشر" ، هو الذي يفنى الأشياء بعد بقائها ، فالله هو الذي يخلق تلك "الأشياء" ثانية بعد كل فناء لها ، ومن ثم فإن كل خلق لها يتضمن بقاء. وتبعاً لهذا الرأي ، هناك ، إذن ، في حالة الأعراض والأجسام على السواء ، فترة بقاء بين أي حالتين من حالات خلقها.

٨ - رأى "الجبائي". يروى عنه "الأشعري" - فيما يتعلق بالبقاء والفناء - أنه "يقول إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء وكذلك يقول في الأجسام إنها تبقى لا ببقاء"^(٧٥). وفي موضع آخر ، يروى "الأشعري" ، بالمثل ، أنه "... قال قائلون ومنهم "الجبائي" وغيره: الباقي باق لا ببقاء"^(٧٦). وهكذا ، فإن خلق الوجود ، على رأى "الجبائي" ، يتضمن البقاء.

(٧٤) Eş Hayyım 4, p. 16, 11. 7- 15. ومن الممكن تماماً أن تكون الإشارة إلى رأى كهذا ، أي أن الجسم يفنى بضده ، هي التي أوردتها "الخطايط" عندما قال: "ترغم قوم أن فناء الشيء يقوم في غيره" (الانتصار ، ص ٢٢) ، مع أن لنفس العبارة على نحو ما اقتبسها "الخطايط" من قبل منسوبة إلى "معمر" « فيما حكاه عنه "ابن الروندي" » (المصدر السابق ، ص ٢٢) ، حسب تؤولي لها ، معنى آخر. (انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٩٩ ، وأيضاً ص ٦٩٦ فيما يلي).

(٧٥) الأشعري . مقالات الإسلاميين ، ص ٢٥٩. وقائمة "الجبائي" لنوعي الأعراض (المصدر السابق ، نفس الموضع) هي نفسها تقريباً التي يقول بها أبو الهذيل (المصدر السابق ، ص ٣٥٨ - ٢٥٩).

(٧٦) المصدر السابق ، ص ٢٦٧.

ورأى "الجبائي" في الفناء يتميَّز عن رأيه في البقاء كما يتميَّز ، فيما هو واضح تماماً ، عن رأيه في الوجود ، وفي الخلق الذي يكون البقاء ، تبعاً له ، متضمناً فيه . ورأيه ، فيما يرويه الأشعري ، يُقرأ هكذا : "وقال الجبائي : فناء الجسم يوجد لا في مكان وهو مضاد له [أي للجسم الذي يفنى] ولكل ما كان من جنسه ، وزعم أن ثل السواد الذي كان في حال وجوده بعد البياض هو فناء البياض وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء [أي الشيء المضاد] فهو فناء ذلك الشيء وأن فناء العَرَض يحلُّ في "الجسم" [الذي يكون العرض ملازماً له]^(٧٧) . وأرى أن النسب في هذا القسم الأخير من عبارته ، هو الارتباط بين رأى "الجبائي" الخاص - على نحو ما سيظهر في العبارة المقتبسة في الفقرة التالية - في أن الفناء لا في محل substratumless "عرض" وبين رأى "أرسطو" في أن "العرض لا يمكن أن يكون عرضاً لعرض"^(٧٨) . ونفس الرأى ، كما رواه "البغدادي" ، يُقرأ في موضع على النحو التالي : "زعم الجبائي وابنه [أبو هاشم] أن الله تعالى إذا أراد إفناء الأجسام خلق فناءً لها لا في محل ، وكان ذلك الفناء عرضاً ضدّاً للأجسام كلها فيفنى به جميع الأجسام"^(٧٩) وفي موضع آخر يُقرأ على النحو التالي : "زعم هو وابنه أبو هاشم أن الله تعالى إذا أراد أن يفنى العالم خلق عرضاً لا في محل أفنى به جميع الأجسام والجواهر"^(٨٠) .

من الواضح تماماً أن رأى "الجبائي" في الفناء ، على نحو ما رواه كل من "الأشعري" و"البغدادي" ما هو إلا مراجعة لرأى "أبي الهذيل" عن الفناء . فكل منهما يبدأ من الزعم بأن الفناء شيء خلقه الله خارج الشيء الذي يفنى . وكل منهما يبدأ من أن الفناء مخلوق لا في محل غير أنهما يبدآن بعد ذلك في الاختلاف : فبالنسبة "لأبي الهذيل" الفناء المخلوق في لا محل هو كلمة الله "أفن" المخلوقة في لا محل ، وبالنسبة

(٧٧) البغدادي : "أصول الدين" ، ص ٢٣١ ، وانظر ص ٤٥ .

(٧٨) Metaph. 1V, 4, 1007b, 2- 3 .

(٧٩) البغدادي : "أصول الدين" ، ص ٢٣١ ، ص ٤٥ .

(٨٠) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ، وانظر ص ٣١٩ .

"الجبائى" الفناء هو عرض مخلوق لا فى محل. وبالنسبة "لأبى الهذيل" فإن كلمة الله "أفن" المخلوقة فى لا محل تُحدث الفناء على حين أنه يظل موجودا فى لا محل؛ وبالنسبة "الجبائى" فإن العرض المخلوق فى لا محل يُحدث الفناء فحسب بملازمته للجسم الذى يفنى أو للأعراض التى تقضى. وهناك أيضا فرق آخر بينهما ، لأن "الجبائى" يقول صراحة إن "الله تعالى غير قادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها" (٨١) ، على حين أن "أبا الهذيل" لا يقول إن القدرة على الإفناء التى ينسبها إلى الله هى محدودة بإفناء العالم كله دون بعضه فحسب (٨٢). وهكذا ، بينما يختلفان فيما إذا كان "فى قدرة الله" إفناء جزء من العالم فحسب ، فإنهما يتفقان عموما على أن فى قدرة الله أن يفنى العالم كله بفناء فى لا محل يخلقه لذلك الغرض.

وإلى ذلك الاتفاق بين "الجبائى" و"أبى الهذيل" عموما يشير "الغزالي" فى قوله عن المعتزلة: "إنهم قالوا فعلة الصادر منه موجود وهو الفناء يخلقه لا فى محل ، فينعدم العالم كله دفعه واحدة" (٨٣).

(٨١) المصدر السابق . ص ١٧٩ ، ٢٠٦ ، ٢١٩ ؛ أصول الدين ، ص ٤٥ ، ٢٢١ .

(٨٢) انظر فيما سبق ص ٦٨٦ - ٦٨٨ .

(٨٣) الغزالي: "تهافت الفلاسفة" ، ص ٨٦. وفى خاتمة عبارته هذه يقول "الغزالي": "وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية". ومهما يكن من أمر، فإن "الأشعرى" يرى أن "الجبائى" ينهى عبارته « عن الفناء » بقوله: « والفناء لا يفنى » (مقالات الإسلاميين ، ص ٢٦٨). ومن الواضح أن نص كتاب "مقالات الإسلاميين" الذى قرأه الغزالي جاء فيه أن "الفناء يفنى" « بدلا من "لا يفنى" » .

ولنا هنا تعليق على ملاحظة المؤلف - القائمة على اقتراض أن "الغزالي" قرأ نصا محرّفا فى كتاب "مقالات الإسلاميين" وأجمن إلى وعرض من خلاله لرأى المعتزلة فى الفناء. إن خلاصة رأى "الجبائى" فى الفناء هى أن الفناء والبقاء عرضان يخلآن فى الجسم وكلاهما مضاد للآخر يوجد بفناءه ويفنى ببقائه. والنتيجة المنطقية المترتبة على هذا الرأى ، بالنسبة لهذين المفهومين المتضايين ، هى أن الفناء لا يفنى بقدر ما أن البقاء كذلك لا يبقئ وأن "الفانى فناء لا إلى غاية" - كما قال "معر" من قبل. وانتهى إلى ما توقف بشأنه الغزالي حين أخذ على المعتزلة قولهم إنه "محال أن يفنى الله الأشياء كلها" - إن رأى فيه مصادرة على إرادة الله المطلقة التى تعطى الموجودات وجودها أو تسلبها وجودها فتفنى وليس لغير الله سبحانه طبيعة البقاء ﴿ لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (سورة القصص : ٨٨)

بالإضافة إلى هذا فإن "الفناء" عرض وليس جسما كما أن البقاء كذلك عرض وليس جسما. وعلى رأى المعتزلة فإن الإناء والايجاد يكون للأجسام بأعيانها على حين أن الفناء والبقاء كليهما مخلوقان =

وهناك رواية أخرى للأشعري عن رأي "الجبائي" في الفناء تُقرأ على النحو التالي: "وقال قائلون منهم الجبائي وغيره.. الفاني يقني لا بفناء غيره"^(٨٤). وربما كانت هذه العبارة تعني ، فيما يظهر ، أن الفناء مخلوق في ذلك الذي يقني. لكنها سوف تكون - متى أخذت على هذا النحْو - مناقضة للعبارات المقتبسة عند كل من "الأشعري" و"البغدادي" عن "الجبائي" والتي يكون الفناء ، وفقاً لها ، مخلوقاً له أولاً فني لا محل ، وهو ما يعني أن الفناء لا يكون في جسم ، بما في ذلك الجسم الذي يقني. وعلى ذلك فينبغي اقتراح أن تكون هذه العبارة قد اشتملت على قسم فحسب من رأي "الجبائي" ، هو ذلك القسم الذي يختلف فيه عن "أبي الهذيل" والذي يستهدف "أبا الهذيل" على نحو مباشر. وباستهدافه لرأي "أبي الهذيل" هكذا في أن الفناء في لا محل يحدث الفناء في الأجسام والأعراض على حين أنه في حالة الفناء في لا محل substratumlessness ويكونه خارج أي موضع جسمي ، يؤكّد "الجبائي" أن "الفاني يقني لا بفناء [لا يزال في لا محل] غيره". والنتيجة التي عرف "الجبائي" أن أولئك الذين هم على دراية تامة برأيه سوف يصلون إليها من هذه الشذرة هي أن فناء أي جسم ، مثل فناء أعراضه سواء بسواء ، إنما يكون حادثاً فحسب عن ذلك الفناء المخلوق في لا محل بعد أن يكون قد دخل الجسم الذي يقني أو الأعراض التي تقني.

ويماثّل رأي "الجبائي" ذاك رأي "ابن شبيب".

يثبت "البغدادي" ، في سياق تناوله لبقاء الأجسام ، قوله: "وزعم شبيب أن البقاء ليس غير الباقي"^(٨٥) ، وهو ما يمثّل عبارة "الجبائي": "الباقي باق لا ببقاء"^(٨٦) ، أي أن الخلق يتضمن البقاء.

= له تعالى لا في محل، وتلك هي الدقيقة التي كان يجب التوقف عندها لتوضيح رأي المعتزلة المتفرد في هذا الخصوص، وهو ما يجعل الفناء والبقاء بالآخرى أشبه بمفهومي مجردين أو مخلوقين [لا في محل] يهرضان - بعد خلق الله لهما - للأجسام رئيساً جسمين من الأجسام. (المترجم)

(٨٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٦٧.

(٨٥) البغدادي : "فصول الدين"، ص ٢٢١. وفيما يتصل بالأعراض يروي الأشعري عن ابن شبيب أن الحركة والسكون على السواء لا بقاء لهما (مقالات الإسلاميين، ص ٢٥٩) وهو ما يعني، كما يفهم من السياق، أنه في حالة سائر الأعراض، مثل الألوان والطعوم.. الخ، فهو متفق مع "أبي الهذيل" (المصدر السابق، نفس الموضع) في أن لهما بقاء ، على الرغم من أنه كان يعتقد، خلافاً "لأبي الهذيل"، أن بقاء هذه الأعراض ، مثل بقاء الأجسام ، متضمن في خلقها.

(٨٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧٧.

وفيما يتصل برأيه في الفناء ، فكما يثبتهُ "الأشعري" - يُقرأ على النحو التالي:
 "وقال محمد بن شبيب": المعنى الذى هو فناء ومن أجله يُعدَّم الجسم لا يُقال له فناء
 حتى يُعدَّم الجسم وأنه حالٌ فى الجسم فى حال وجوده فيه ثم يُعدَّم بعد وجوده [أى
 بعد وجود معنى الفناء] [فيه]^(٨٧). ونفس الراى يرويه "البغدادي" على النحو التالي:
 "وزعم محمد بن شبيب أن الفناء عرض غير الفانى وأنه يحل فى الجسم فيفنى الجسم
 به فى الثانى من حال حلوله فيه"^(٨٨). ويروى "الخيّاط" رأياً مماثلاً لا ينسبه إلى أحد
 بعينه يُقرأ على النحو التالي: "وزعم قومٌ أنه إذا أراد الله أن يفنى شيئاً أحدث له معنى
 يحل فيه فيفنى فى الحال الثانية من حلول ذلك المعنى فيه؛ وإذا أفنى [الشيء] سُمى
 ذلك المعنى فناء"^(٨٩).

من اجتماع هذه الفقرات الثلاث نفهم أن معنى الفناء أو عرض الفناء مخلوق
 خارج الجسم الذى يفنى ، وخارج أى جسم آخر أيضاً ، فيما هو واضح ؛ لكن ذلك
 الفناء لا يحدث للجسم بالفعل حتى يحل ذلك المعنى أو العرض فى الجسم. وهذا يطابق
 تماماً رأى "الجبائى" فى أن عرض الفناء مخلوق "لا فى محل" ، أى خارج أى جسم
 بما فى ذلك جسم الذى يفنى؛ لكن ذلك الفناء لا يحدث للجسم بالفعل حتى يصبح عرض
 الفناء ذاك الذى هو لا فى محلّ حالاً فى الجسم الذى يفنى.

وبما أن الله ، فيما يرى "الجبائى" و"ابن شبيب" ، هو الذى يفنى الأعراض الباقية
 والأجسام بعد بقائها ، فالله هو الذى يخلقها ثانية بعد كل فناء لها ، ومن ثمّ فإن كل
 خلق من خلقها يتضمّن بقاء. وتبعاً لـ "الجبائى" و"ابن شبيب" ، إذن ، فإن هناك فترة بقاء ،
 فى حالة الأعراض الباقية والأجسام الباقية على السواء ، بين أى خلقين لهما .

(٨٧) الأشعري - "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٧.

(٨٨) البغدادي : "أصول الدين"، ص ٢٢١

(٨٩) الخيّاط : "الانتصار"، ص ١٩. ولفظ "شيء" هنا يستخدم، فيما يمكن أن نقضى به من عبارات مطابقة
 أوردها "الأشعري" و"البغدادي" فى الحاشية رقم ٨٥ و ٨٦، بمعنى "جسم".

. على هذا النحو توجد فروق ثلاثة أساسية بين مختلف المؤيدين لهذه الآراء الثماني. فمتبعاً للرأي الأول والرأي الثاني ، لا يوجد بقاء حقيقي ولا فناء حقيقي. وما يظهر لنا على أنه بقاء هو مجرد اتصال غير منقطع للوجود غير الباقي للأشياء الزائد على خلق بقائها غير الباقي nonenduring duration أو الزائد على خلق أحوال الوجود غير الباقية ، وما يظهر لنا على أنه فناء هو مجرد كفاء عن إحداث الوجود غير الباقي والبقاء غير الباقي والأحوال غير الباقية للوجود. وتبعاً للرأي الثالث والرأي الرابع ، فإن هناك ، بالإضافة إلى إحداث الوجود غير الباقي للأشياء ، إحداثاً لبقاء حقيقي لتلك الأشياء وإحداثاً لفناء لتلك الأشياء الباقية. وتبعاً للآراء من الخامس إلى الثامن ، فإن كل إحداث لوجود شيء ما من الأشياء يتضمن بقاءه الحقيقي ، ويصل بقاؤه الحقيقي إلى نهايته بخلق فنائه. وعلى هذا فإن تعبير "الخلق المتصل" Continuous Creation والذي يوصف به على وجه العموم تصور "الكلام" لأصل الأشياء والحوادث في العالم ، ينطبق فقط على الرأيين الأول والثاني من بين هذه الآراء الثمانية. ومن الملاحظ أنه من بين هذه الآراء الثمانية ينسب الرأيان الأول والثاني إلى الأشاعرة وإلى واحد من المعتزلة^(٩٠) ، وينسب الرأيان الثالث والرابع إلى الأشاعرة وإلى واحد من المعتزلة^(٩١) ، على حين تنسب الآراء من الخامس إلى الثامن إلى المعتزلة والكرامية^(٩٢).

وهناك أيضاً رأي آخر بين مختلف من يمثلون هذه الآراء الثمانية. فبالنسبة لجميع أهل السلف ، كما أن العالم قد خلقه الله من العدم ، تظلُّ الأشياء الموجودة في العالم مخلوقة لله من العدم. وعلى ذلك فمهما يكن تصورهم لإفناء الله للأشياء الموجودة في العالم فإنه يعني رجوعها إلى العدم وأن الله يخلقها ثانية من ذلك العدم. غير أنه وجد كثير من المعتزلة أكدوا أن "المعوم شيء" ، وكانوا يقصدون بهذا ، فيما حاولت بيانه ، أن العالم قد خلق من مادة سابقة على الوجود^(٩٣). وعلى ذلك يمكننا ، فيما يتعلق

(٩٠) انظر فيما سبق الحواشي أرقام ١٢ ، ١٤ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٢٠.

(٩١) انظر الحاشية رقم ٣٧ ، ٤٢.

(٩٢) انظر فيما سبق، ص ٦٨٧ ، ٦٩٧ ، ٧٨٩.

(٩٣) انظر فيما سبق ص ٤٩٢ وما بعدها.

بالمعتزلة أو ببعضهم على الأقل - من بين هذه الآراء الثمانية - افتراض أن خلق الله للأشياء الموجودة في العالم لم يكن يعني أنها مخلوقة من العدم كما أن إفناء الأشياء الموجودة في العالم ، مهما يكن تصورهم للفناء ، لم يكن يعني رجوعها إلى العدم ، بل يعني ، بالأحرى ، تحول كل منها إلى شيء آخر ، ومن ذلك الشيء الآخر يخلق الله كل شيء من جديد .

على الرغم من هذه الفروق ما زال ممثلو هذه الآراء الثمانية متفقين على أنه ، كما خلق الله العالم خلقاً مباشراً بدون أي وسائط فكذلك يستمر الله في خلق كل ما يحدث في العالم خلقاً مباشراً بدون أي وسائط بهذا المعنى العام ، ومع التحفظ بشأن الاختلافات المذكورة بينهم من قبل ، يمكن استبقاء تعبير "الخلق المتصل" وصفا لهذه الآراء الثمانية. فما تتضمنه هذه الآراء عموماً هو الإنكار لأي ارتباط على بين حوادث العالم .

وما تتضمنه هذه الآراء المتنوعة يثبته "الغزالي" بجرأة. وضد أولئك الذين يسميهم بـ"الفلاسفة" ، الذين يؤكدون ، فيما يقول ، أن "الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة"^(٩٢) ، يصرح قائلاً إن "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا"^(٩٤) . ويذكر على ذلك مثال "الاحتراق في القطن مع ملاقة النار"^(٩٥) ، الذي كان قد استخدمه من قبل "أبو الهذيل" و"الجبائي" وكثير من أهل الكلام في إنكارهم للعلة^(٩٦) ، ويحتج قائلاً إنه لا يوجد دليل على أن النار علة الإحراق ، لأن الدليل الوحيد لدى الفلاسفة هو "مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه"^(٩٧) . وعلى هذا ينتهي إلى أن الله هو الذي يخلق الإحراق

(٩٢) الغزالي : "تهافت الفلاسفة" ، ص ٢٧٠ .

(٩٤) المصدر السابق ، ص ٢٧٧ .

(٩٥) المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

(٩٦) الأشعري : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣١٢ .

(٩٧) الغزالي : "تهافت الفلاسفة" ، ص ٢٧٩ .

بإرادته عند ملاقة القطننة النار^(٩٨) ، وما يصح بالنسبة للنار وإحراقها إنما يصح بالنسبة لأي تتابع بين الحوادث.

٢ - نظرية العادة وصياغتها عند الغزالي

كان من شأن إنكار العلّية وردُّ كل حادثة في الكون إلى ما يحدث مباشرة بمشيئة الله النافذة أن يؤدي - من الناحية النظرية - إلى إنكار أي تبرير من جانبنا لتوقع نظام أو تتابع في حوادث العالم. ولقد ظلّ بوسع أولئك الذين أنكروا العلّية في الإسلام وفسّروا كل حادثة من الحوادث بأنّها خلق مباشر لله أن يلاحظوا حدوث الأشياء ، بالفعل ، وفق نظام معين من التتابع وكان يمكن التنبؤ مقدماً بحدوث كثير من هذه الأشياء حتى لأناس لم يمنهم الله النُبوة. فما هو إذن تفسير هذا النظام والتتابع الظاهرين في العالم ؟

لقد كان من الضروري أن تثار من قبل أيضاً مسألة مماثلة في ذهن الإبيقوريين الذين نسبوا كل شيء إلى الصدفة. فهم بالضرورة سألوا أنفسهم: لماذا تحدث تلك الأشياء المعيّنة كشروق الشمس وغروبها وتعاقب الفصول ، مثلاً ، وفق نظام معين ؟ وكانت إجاباتهم ، على نحو ما أثبتتها ليوقريطس Lucretius ، هي أن هذا راجع إلى *a foedus naturae certum*^(٩٩). وهذا التعبير اللاتيني الذي يُترجم عادة بـ "قانون الطبيعة الثابت" ربما كان يجب ترجمته بـ "تلاؤم ثابت للطبيعة" أي تلاؤم وتوافق الطبيعة ، لأن معنى التعبير هو أن الذرات المنحرفة منذ الأزل في تصادمها التلقائي fortuitous concourse الذي نشأ عنه العالم ، حدث أن أُوجِد ، كما لو كان بمواءمة أو بوفاق توازنًا *ισονομία* ، ينسب "شيشرون" القول به إلى الإبيقوريين^(١٠٠) ، وهو توازن ، سوف تتبّع الحوادث ، بقدر ما يدوم ، بنفس نظام التعاقب ، مع أنه ، وقد نشأ بالصدفة ، يمكن غالباً أن ينقلب بالصدفة في أية لحظة.

(٩٨) المصدر السابق ، ص ٢٨٢.

(٩٩) De Rer. Nat. v, 929.

(١٠٠) De Nat. Deor., 1, 19, 50; 1, 39, 109.

وكما أن التفسير الإبيقورى للانتظام الملاحظ فى تتابع حوادث معينة يُعبّر عنه باللفظ اليونانى *isonomia* فإن تفسير "علم الكلام" لذلك الانتظام يُعبّر عنه باللفظ العربى "عادة". ويجىء هذا اللفظ غالباً بمثابة ترجمة اللفظ اليونانى *εθος* ومن ثمّ يمكن ترجمته إلى الإنجليزية إما بـ *Custom* أو بـ *habit* ، لكننى سوف أستعمل لفظ *Custom* فى مقابل كلمة "عادة" واحتفظ بلفظ "*habit*" ترجمة للكلمة العربية "ملكة" *ἡγεμονία* ، والمستخدم فى الفقرة المقتبسة مؤخراً ، باعتبارها متميِّزة عن "العادة" ، وإن كانت متصلة بها^(١٠١). كذلك تستخدم كلمة "العادة" *Custom* (*εθος*) ، عند أرسطو فى مقابل "الطبيعة" *nature* (*φύσις*) وذلك فى قوله: "إن الطبيعة تنتسب إلى فكرة دائماً" (*αετ*) ؛ والعادة إلى فكرة "غالباً" (*πολλὰκις*)^(١٠٢) ، ومن ثمّ فهى تقابل "الضرورة" *necessity* (*ἀνάγκη*) أيضاً ، لأنّ ما هو ضرورة يكون فى نفس الوقت دائماً^(١٠٣). إن شيوخ الكلام ، وهم يتمثلون ذلك ، ويسلمون بأن انتظام الحوادث المتتابعة فى العالم خاضع لخرق الفعل المعجز لله ، وجدوا فى لفظ العادة ، الذى يشير إلى حوادث تحدث غالباً فحسب ولا تحدث دائماً ، وصفاً مناسباً لانتظام الحوادث المتتابعة التى يمكن تبعاً لهم أن تُخرق بالمعجزات.

هذا التصور للعادة ينسبه "ابن حزم" إلى الأشاعرة ، الذين يقول عنهم إنهم استخدموا لفظ "العادة" بدلا من لفظ "الطبيعة" للدلالة على سير الحوادث المألوف التى تأتى المعجزات خرقاً له^(١٠٤). وعلى ذلك ، فربما يكون هذا التصور الأشعرى للعادة هو الذى أشار إليه "أبورشيد" فى اقتراحه افتراض "فعل لله بطريق العادة"^(١٠٥) كتفسير ممكن لظاهرة خروج النار على الدوام بالضرب على الحجر^(١٠٦) وتحول الهواء إلى ماء

(١٠١) انظر فيما يلى ص ٧١٢ العاشية رقم ١٥٢ .

(١٠٢) Rhet. 1, 11, 1370a, 8-9. وانظر ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٧٥ .

(١٠٣) De Gen. et Corr. 11, 11, 337b, 35.

(١٠٤) ابن حزم: "الفصل... جه ص ١٥ وانظر ص ١٤.

(١٠٥) النيسابورى : "المسائل فى الخلاف" ص ٣٦.

(١٠٦) المصدر السابق ، نفس الموضع

على الدوام في ظروف معينة^(١٠٧). وينسب "الطوسي"، فيما بعد، تصور العادة هذا إلى "الأشعرى" نفسه حيث يقتبس قوله الذي يزعم فيه أن "أفعال الله المكررة يُقال إنه جعلها "بإجراء العادة"^(١٠٨).

هكذا وُجدت نظرية العادة بين الأشاعرة قبل "الغزالي"، إذ عند وفاة "ابن حزم" (+١٠٦٤م) و"أبي رشيد" (+حوالي سنة ١٠٦٨م) كان "الغزالي" المولود سنة (١٠٥٨م) لا يزال صبيًا. وهذا يفسر لنا السبب في استغلال "الغزالي" لهذا اللفظ ضمناً على نحو تلقائي وسببي، وفي تناوله له، فيما يلاحظ، باعتباره شيئاً معروفاً من قبل تماماً وهو ما وجده معينا له في محاولته لحل معضلة أثارها ضد إنكار العلوية التي كان قد فرغ لتوه من الدفاع عنها. ويمكن أن نضيف المشكلة التي أثارها "الغزالي" فيما يتعلق بأن إنكار العلوية - عندما ننسب كل حادثة إلى إرادة الله القاهرة مباشرة - سوف يؤدي إلى إنكار حقيقة مدرجاتنا الحسية. وعلى هذا، ونحن هنا نقبس مثالا واحداً فقط من بين أمثلة عديدة ذكرها، يجوز لأحد أن يُصدق أن شيئاً ما، وليكن كتاباً تركه في البيت، ولا يزال يراه عند رجوعه إلى البيت كتاباً، كان قد قلبه الله بالفعل غلاماً أثناء غيابه عن البيت وإن السبب في أنه لا يزال يراه كتاباً هو أن الله لم يخلق فيه ملكة رؤية ذلك الذي كان ذات مرة كتاباً على ما هو عليه الآن على الحقيقة^(١٠٩). وفي جواب "الغزالي" على هذه الصعوبة يستخدم نظرية العادة عند الأشاعرة.

(١٠٧) المصدر السابق، ص ٢٧-٢٨.

(١٠٨) الطوسي: على هامش "الحصل"، ص ٢٩ حاشية رقم ١. ويترجم "حاريزي" Harizi تعبير "بإجراء العادة" أيضاً ترجمة حرفية بـ "أجرى العادة" (انظر: (Moreh, 1, 71, prop. 6, p. 140, 1. 24.) ابن تيبون "ابن طيرون" Ibn Tibbon بحرية فيذكر تعبير "أقام العادة". وعلى أية حال، فإن "ابن طيرون" نفسه قد ترجم تعبير "جرى العادة" (انظر: (Moreh 1, 73, prop. 10, p. 144, 1. 17.) بـ "استمرار العادة": hemshek'adah.

(١٠٩) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٨٢. ومن المثير أن نلاحظ أن نفس الحجة التي يستخدمها "الغزالي" هنا لإثبات وجود العادة كان قد استخدمها "سعديا" من قبل ليبرهن ضد المتكلمين، فيما هو مفترض، على أن الله لا يغير من نظام الطبيعة عسفاً بدون سبب أو بدون قصد يُعلمه للناس قبلاً (الآمانات والاعتقادات، ص ١٢١). وفي ذلك يقول "سعديا": وأحتاج أن أقول ها هنا قولاً أحيط به الخلق، وهو أن الخلق وعز وجل لا يقلب عينا حتى ينبئ القوم على أنه سيقبلها وسبب ذلك ليصدقوا بنبيي. وأما من =

على أية حال ، فإن نظرية العادة هذه في أصل صياغتها الأشعرية قد تعرضت للنقد على يد كل من "ابن حزم" وأبى رشيد المعتزلي". ويرغم اختلاف نقدهما شكلاً ، فإنه يقوم على أساس أن نظرية العادة بمعناها الضيق عن ما يحدث "غالباً" [أى لا دائماً] ، لا تفسر تفسيراً تاماً الاضطراب المشاهد في انتظام حدوث حوادث معينة لا تفرقها معجزات. هكذا يحتج "ابن حزم" بأن لفظ "العادة" في لغة العرب يستخدمه الإنسان على الأكثر في الإشارة إلى ما لا يؤمن تركه إياه ولا يؤمن زواله عنه بل هو ممكن وجود غيره ومثله ، بخلاف الطبيعة التي الخروج عنها ممتنع^(١١٠). ومن الواضح أن أبا رشيد وهو يتمثل عبارة "أرسطو": "إن الطبيعة تنتسب إلى فكرة دائماً" والعادة إلى فكرة "غالباً"^(١١١) ، يحتج بأن نظرية العادة تفشل في أن تفسر لنا ، على سبيل المثال ، لماذا عندما نشعل ناراً بالطرق على حجر ، فإن النتيجة تحدث دائماً على

غير سبب فلا وجه لقلب شيء من الأعيان؛ لأننا لو اعتقدنا ذلك فسدت علينا الحقائق وكان الواحد منا إذا عاد إلى منزله وأهله لم يامن أن يكون الحكيم قد قلب أعيانها وأنها غير ما تدركه. وربما بدا أن "سعيداً" والفزالي قد تلبها مصدرًا مشتركًا لرأيهما ذاك.

ولتوضيح رأي "الفزالي" تثبت الاعتراض الذي أوردته منا وردّه عليه في كتابه "تهافت الفلاسفة". يقول "الفزالي": "فإن قيل فهذا يجزى إلى ارتكاب محالات شنيعة: فإنه إذا أنكرت لزوم السبب عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين بل أمكن تقننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها لأن الله ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً، أو لو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً. وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أوري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أنني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس... والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتها. فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع. واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الشاذية ترسخاً لا تنفك عنه" (ص ٣٨٢-٣٨٥). (المترجم)

(١١٠) ابن حزم. الفصل...، ج ٥ ص ٦٥. ويضيف "ابن حزم" إلى ذلك مباشرة قوله: "انتزاع العادة يشكك ولا أنه ممكن غير ممتنع بخلاف إزالة الطبيعة التي لا سبيل إليها. وربما وضعت العرب لفظة العادة مكان لفظة الطبيعة كما قال حميد بن ثور الهلالي:

سلى الربيع إن يمتع يا أم سالم .. وهل عادة للربيع أن يتكلما". (ص ١٥-١٦). (المترجم)

(١١١) Rhet., 1, 11, 1370a, 8-9.

نفس المتوال^(١١٢). ومتى رأينا أنه "لو كان راجعاً إلى العادة ، فلن يستحيل أن يكون هناك بالضرورة حجر لا تشتعل منه نارٌ على الإطلاق"^(١١٣). والصحة الكامنة وراء عبارات كل من "ابن حزم" و"أبي رشيد" هي أنه إذا ما حاول أحد أن يُفسّر انتظام حدوث الحوادث بفعل من أفعال الله يُسمّى عادةً وذلك بمماثلته بنمط معين من انتظام حدوث الأفعال الإنسانية فلسوف يلزم إذن افتراض أن تكون أفعال الله مثل أفعال الإنسان ، خاضعة لانحرافات ، لا من النوع المسمّى بالمعجزات ، ولكن انحرافات لا تكون إعجازاً.

كان "الغزالي" ، بالضرورة ، واعياً بهذه الانتقادات لنظرية الأشاعرة في العادة ، لأن الفقرة التي يُقدّم فيها نظرية العادة تشتمل على عبارتين تحاولان ، كما سنرى ، بيان كيف يمكن أن تكون نظرية العادة سبيلاً إلى تفسير اضطراب الاقتران المشاهد بالفعل في انتظام الصدوث. والعبارتان هما:

١ - "إن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات [أى الأشياء التي من قبيل قلب الكتاب غلاماً] لم يفعلها"^(١١٤).

٢ - "واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يُرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسّخاً لا تنفك عنه"^(١١٥).

من الواضح أن هاتين العبارتين محاولتان لتفسير كل من حقيقة واضطراب النظام المشاهد في تتابع الحوادث. غير أن ما يقصده بـ"العلم" المخلوق فينا وبـ"الترسّخ" في أذهاننا هو في حاجة إلى توضيح. فمن المؤكد أن العبارة الأولى لا يمكن أن تعنى أن الله قد خلق فينا قوة نعرف بها دائماً أن نظام الحوادث الذي شاهدناه في الماضي لن يتغير في المستقبل. ومن المؤكد أن العبارة الثانية لا يمكن أن تعنى أن نظام الصراث

(١١٢) النيسابورى : "المسائل في الخلاف" ، ص ٣٦.

(١١٣) المصدر السابق ، ص ٣٦ ؛ وانظر ص ٢٨.

(١١٤) الغزالي : "تهافت الفلاسفة" ، ص ٢٨٥.

(١١٥) المصدر السابق ، نفس الموضع.

ذلك الذى شاهدناه فى الماضى هو الذى يُرْسَخُ فى أذهاننا استمراره كذلك فى المستقبل ، لأننا لو أخذنا العبارة بهذا المعنى ، فسوف تكون هاتان العبارتان مُناقضتين لرأى "الغزالي" الخاص فى أن قيام مختلف قوى النفس بتزويدنا بأنواع المعارف المختلفة "أمر مشاهدة أجرى الله العادة بها"^(١١٦) أى ، أنها تتبع فى كل حالة تنابها من النظام بعادة الله فى خلق كل منها فى ذلك النظام خلقاً مباشراً . وعلى ذلك ، فيجب أن تؤخذ هاتان العبارتان بمعنى أنه ، من بداية خلق العالم ، عندما يخلق الله حوادث معينة عقب حوادث أخرى ، يخلق الله فى الإنسان العلم أو يُرْسَخُ فى ذهنه أن الحوادث المماثلة ، فيما عدا المعجزات ، سوف يستمر خلقُ الله لها فى المستقبل بنفس نظام التعاقب فى الحدوث.

وهكذا ، ليست الطبيعة والعِلَّةُ - وليست حتى الطبيعة والعِلَّةُ المغرورتين فى قلب الأشياء بواسطة الله - وإنما العادة ، إضافة إلى العلم المخلوق على الدوام بأن العادة سوف تستمر ، هى التى تفسَّرُ بالأحرى انتظام الحدوث وإمكانية التنبؤ بظواهر معينة. وعلى ذلك فعندما يحتجُّ "الغزالي" فى مقدمة كتابه "تهافت الفلاسفة" بأن تفسير الفلاسفة لكسوف الشمس هو "عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض وبين الشمس ، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كُرَّةُ السماء تحيط بها من جميع الجوانب ، فإذا وقع القمر فى ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس" ، وأيضاً عندما يُفسَّرُ اعتقاده بإمكانية التنبؤ بالكسوف^(١١٧) ، فلا يعنى هذا أنه يوافق الفلاسفة اعتقادهم بوجود رابطة عِلِّيَّة بين خسوف القمر أو كسوف الشمس وبين الموضع المخصوص الذى تكون عليه الأرض أو يكون عليه القمر. مايريد قوله هو إن من عادة الله أن يخلق خسوفاً للقمر أو كسوفاً للشمس فى وقت خلقه لموضع مخصص للأرض أو القمر ، غير أنه من عادة الله أيضاً ، المتلازمة فى وقت خلق هاتين الحادثتين معاً ، أن يخلق فى أذهاننا علماً أو يرْسَخُ فينا أن خسوفاً للقمر أو كسوفاً للشمس سوف يحدث فى فترات معينة بانتظام تحت نفس الظروف ، ما لم يُغيَّرَ اللهُ عادته.

(١١٦) المصدر السابق ، ص ٢٠٢.

(١١٧) المصدر السابق ، المقدمة ، ص ٨٠.

وعلى أية حال ، فيجب ملاحظة أن "الغزالي" عندما كان يشير إلى نظرية العادة في كتابه "إحياء علوم الدين" فإنه كان يستخدم لفظ "السنة" باعتباره مكافئاً للفظ "العادة" ويستخدم لفظ "الشرط" بديلاً للفظي "السبب" و"العلّة" اللذين يرفضهما. وهكذا يعد أن يُقرّر أن المخلوقات مترتب بعضها على بعض ترتيباً "جرت به سنة الله تعالى في خلقه" (١١٨) ، يواصل تفسيره قائلاً إنه جرياً على سنة الله فإن "كل مخلوق يكون شرطاً لوجود آخر" ، حتى إنه يُقال "إن خلق الحياة شرط خلق العلم لا إن العلم يتولد من الحياة" (١١٩). وإلى هذه الفقرة من كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي يشير "ابن رشد" فيما هو واضح من سياق نقده لإنكار العلّة قائلاً: "والمتكلمون يعترفون بأن هنا "شروطاً" هي ضرورية في حق المشروط مثل ما يقولون إن الحياة "شرط" في العلم" (١٢٠).

ويجب أيضاً ملاحظة أن الغزالي يستخدم في كتابه "إحياء علوم الدين" لفظ "السبب" Cause أحياناً بالمعنى الذي رأيناه يستخدم فيه لفظ "الشرط" Condition وعلى هذا ، فهو يعد أن يُقرّر أن "كل حادث فلا بدله من محدث ومهما اختلفت الحوادث دلّ ذلك على اختلاف "الأسباب" ، يستمر قائلاً "هذا ما عُرِف من سنة الله تعالى في ترتيب المسببات على الأسباب" (١٢١) ، وهكذا أيضاً ، عندما يصف الملك والشيطان بأن كلا منهما "سبب" (١٢٢) ، فإنه يستخدم لفظ السبب استخداماً فضفاضاً ، إذ إن أيّاً منهما ليس « أي: الملك والشيطان » في الحقيقة سبباً؛ فكل منهما مجرد رسول يتفد ما قيض

(١١٨) الغزالي : "إحياء علوم الدين" - قسم بيان وجود التوبة ، ج ٤ ص ٦.

(١١٩) المصدر السابق ، نفس الموضع ، وانظر فيما سبق الحاشية رقم ١١٦ . ومع أن الغزالي يقول عقب عبارته السابقة: "ولكن لا يستعد المحل لقبول العلم إلا إذا كان حياً" فإنه يرفض نظرية "التولد" التي روج لها كثير من المعتزلة. (المترجم)

(١٢٠) ابن رشد . "تهافت التهافت" ، ص ٥٢١ . وقد وردت إحالة المؤلف هنا خطأ إلى كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي والصحيح ما أثبتناه. (المترجم).

(١٢١) الغزالي : "إحياء علوم الدين" - كتاب شرح عجائب القلب ، قسم بيان تسلط الشيطان ، ج ٣ ص ٢٥.

(١٢٢) المصدر السابق ، نفس الموضع . وفي ذلك يقول الغزالي "سبب الخاطر الداعي إلى الخير يُسمى ملكاً وسبب الخاطر الداعي إلى الشر يُسمى شيطاناً". (المترجم)

له تنفيذ يمشيئة الله < تعالى > (١٧٣). وكذلك كان الإبيقوريون ، شأنهم شأن "هيوم" < من بعد > ، على الرغم من إنكارهم للسببية لم يترددوا في استخدام لفظ "السبب" بمعنى فضفاض (١٧٣).

ويجب أيضاً ملاحظة أن "الغزالي" عندما كان يصف في كتابه "إحياء علوم الدين" خرق الماء بوقوع إنسان على وجهه فيه بأنه فعل طبيعي^(١٧٤) ، فإنه يستخدم لفظ "طبيعي" هنا بمعنى: "معتاد" ، أو "على جرى العادة" Customary.

٣ - نقد ابن رشد لإنكار السببية ولنظرية العادة

توجد في العديد من أعمال "ابن رشد" انتقاداته للمتكلمين وللغزالي بسبب إنكارهم للسببية وفي عمل من أعماله يوجد نقده لنظرية العادة الموجهة على نحو مباشر إلى عرض الغزالي لها. وتلقى انتقادات "ابن رشد" لإنكار السببية في حجج خمس؛ يُشكل نقده لنظرية العادة حجة واحدة منها. وكل هذه الحجج الخمس يستخدمها "ابن رشد" لبيان أن الآراء التي ينقدها لا تتفق مع بعض العبارات الفلسفية التي كان يُلْمَحُ فحسب إليها . وعلى ذلك ، فلكي نَظهر المعنى الكامل لهذه الحجج سوف أبدأ عرضي لكل واحدة منها بإبراز العبارة التي أراها محقاً في اعتقاد أنها هي العبارة الفلسفية المشار إليها في الحجة ثم أعرض لحجة "ابن رشد" ذاتها إما بتفصيل أو بإجمال.

لكن قبل تناول هذه الحجج الخمس كل منها على حدة سوف أقتبس عددا من الفقرات يثبت "ابن رشد" في فقرة منها رأيا للمتكلمين عن البقاء وينقده ، وهو الرأي الذي كان يتضمّن ، كما رأينا ، إنكارا غير مباشر للسببية^(١٧٥) ؛ على حين أنه يثبت

(١٧٣) انظر فيما سبق ص ٦٧٥ .

(١٧٣) انظر : Religious Philosophy, pp. 211-212. وأيضا فيما سبق ص ٢٦٨ .

(١٧٤) الغزالي : "إحياء علوم الدين" - كتاب التوحيد والتوكل ، قسم : بيان حقيقة التوحيد ، ج ٢ ص ٢٤٨ .

(١٧٥) انظر فيما سبق ص ٦٧٨ .

فى الفقرات الأخرى مباشرة رأى المتكلمين ذاك فى إنكارهم للسببية. وكل هذه الفقرات مأخوذة من شروحه على "أرسطو".

فى إحدى الفقرات يقول "ابن رشد" ، معتمداً فى ذلك على عبارة "أرسطو": "إن المتكلمين فى الطبيعة قالوا إن الأشياء تجرى وتفتنى"^(١٢٦) ، أى أن الأشياء لكونها تفتنى على الدوام - كما ورد فى تعليق ابن رشد-: "فالمتكلمون من أهل ملتنا يتابعون القدماء فى ذلك ، وعلى هذا يقولون إن الأعراض لا تبقى زمانين"^(١٢٧). ثم يستمر "ابن رشد" قائلاً: "ولكن بينما يتفق قول القدماء مع سير الطبيعة ، فإن قول المتكلمين من أهل ملتنا لا أساس له ، لأنهم لم يندفعوا إلى هذا القول إلا بسبب رغبتهم فى الدفاع عن مبادئ بغير أساس . معتقدين أن القانون الإلهى لا يمكن الدفاع عنه إلا بهذه المبادئ"^(١٢٨). وفى فقرة أخرى ، يقول: "المتكلمون من أهل ملتنا.. قالوا إن هاهنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها ، وهو المباشر لها من غير وسط"^(١٢٩).. فجددوا أن تكون النار تحرق والماء يروى والخبز يُشبع ، قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع"^(١٣٠) ، وهو ما ينضاف إليه قوله فى فقرة موازية "وأما أهل زماننا فإنهم يضمعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها وهو "الإله" سبحانه وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه"^(١٣١).

لننظر الآن فى الحجج الخمس ضد إنكار المتكلمين للطبيعة والسببية.

Phys. V111, 8, 265a, 6. (١٢٦)

Averroes, in V111 Phys. Comm, 74, p. 418 IK. (١٢٧)

Ibid., K. (١٢٨) ؛ وانظر فيما سبق رأى "ابن ميمون" ص ١٠٩ الحاشية رقم ٨٣؛ وص ٦١٨ الحاشية رقم ٢٨.

(١٢٩) Averroes, in X11 Metaphys. Comm. 18. (والترجمة العربية ص ١٥٠٣ - ١٥٠٤. والترجمة

اللاتينية . V111, p. 305F.)

Ibid., p. 1504, 11. 2- 4; Ibid., p. 305G. (١٣٠)

(١٣١) Averroes, in 1X Metaphys. Comm. 7. (والترجمة العربية ص ١١٣ - ١١٣٦؛ والترجمة

اللاتينية: V111, p. 231H.)

أولاً ، توجد عند "أرسطو" العبارتان اللتان يقول فيهما إنه "قد يُظنُّ بنا أنا نعرف كل واحد من الأمور على الإطلاق ، على طريق السفسطائيين الذي هو بطريق العرض ، متى ظنُّ بنا أنا قد تعرَّفنا العِلَّةَ (αἰτία) التي من أجلها الأمر ، وأنها هي العِلَّةُ" (١٣٢) ، وأن "الحكمة" تبحث في عِلَّةِ الأمور الظاهرة" (١٣٣). ويقول "ابن رشد" ، وفي ذهنه هاتان العبارتان : "وقولهم [يقصد المتكلمين المبطلين لتأثير الأسباب في المسببات على الحقيقة] إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه قولٌ بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطلٌ لها ... لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدلُّ على أنها صدرت عن علم وحكمة" (١٣٤).

ثانياً ، يقول "ابن رشد" ، وهو يتمثل في ذهنه عبارة "أرسطو" "إن كل الناس ترغب في المعرفة (το εἶδέναι) بالطبع" (١٣٥) وأن المعرفة ، أي "المعرفة العلمية" (το ἐπιστάσθαι) ، تهتم بالعلل" (١٣٦) : "إن مَنْ يُنكر الأسباب كليَّةً يخلع عن الطبيعة الإنسانية ما يخصُّها على الأصالة. وهذا كله خلاف ما في فطرِ الناس" (١٣٧).

(١٣٢) Anal Post. 1, 2, 716b, 9- 11. وانظر: Phys. 1.1, 184a, 10- 14.

(١٣٣) Metaph. 1, 9, 992a, 24- 25, 1. 1., 981b, 28.

(١٣٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ١١٢؛ وانظر: "فصل المقال" ، ص ٣٨- ٣٩: "تهافت التهافت" ، ص ٥٢٢.

وفي ذلك يقول "ابن رشد" في كتابه "تهافت التهافت" : "العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بتأسيبها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة فمَنْ رفع الأسباب فقد رفع العقل... فرفع هذه الأشياء هو مبطلٌ للعلم ورفعه له فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً بل إن كان فمعتنون ولا يكون هاهنا برهان ولاحد أصلاً وترتفع أصناف المسمولات الذاتية التي منها تكلف البراهين." (ص ٥٢٢) (المترجم)

(١٣٥) Metaph. 1, 1 980a, 21.

(١٣٦) Phys. 1. 1. 184a, 10- 11. ونص عبارة "أرسطو" هو: "حال العلم واليقين في جميع السبل التي لها مناهج أو أسباب أو أسطقسات إنما تكون من قبل المعرفة لهذه." (المترجم)

(١٣٧) ابن رشد "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ١١٢.

ثالثاً ، يحاول "ابن رشد" - وفي ذهنه عبارة معينة "للفرغلي" نفسه ، أن يُبين أن "الفرغلي" بإنكاره للسببية أبطل قوله هو. وعبارة "الفرغلي" التي يعنيها "ابن رشد" هنا هي التي يعرضها على النحو التالي: "الناس فرقتان ، فرقة أهل الحق ، وقد رأوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع" (١٣٨). والإشارة هنا هي إلى المتكلمين الذين تقوم حجتهم الأساسية في إثبات وجود الله على اعتقادهم بخلق العالم؛ وهي الحجة التي يعرضها "ابن رشد" نفسه في أحد مؤلفاته (١٣٩) ويصفها بأنها الحجة الرئيسية لإثبات وجود الله عند الأشاعرة. وهذه الحجة على وجود الله تأسيساً على وجود الخلق هي أيضاً التي استخدمها أفلاطون حقاً ، وتُصاغ هذه الحجة عند أفلاطون بلغة سببية فتقرأ هكذا: "كل ما يوجد يلزم أن يكون قد وُجد بعلّة من العلل" (١٤٠). يقول "ابن رشد" ، وهو يتمثل هذا: "وبالجملة ، فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية ، أو لم يتركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم ، فقد جحد الصانع الحكيم" (١٤١).

رابعاً ، هناك حجة تتألف من أجزاء ثلاثة ، كل منها يعكس عبارة من عبارات أرسطو. وراء الجزء الأول من الحجة تقف عبارة "أرسطو" عن أن "ماهية الشيء هي العلّة (αἰτία) في كون شيء بعينه هو شيء آخر بعينه أو في كون شيء ما موضوعاً لفعل معين كما في البحث مثلاً عن لم الإنسان حيوان وما أشبه ذلك ؟ أو بالأحرى لم ينتج الرعد عن السحاب"؟ (١٤٢) ويحتج "ابن رشد" ، وهو يكشف عن تأثيره بهذه العبارة ،

(١٣٨) الفرغلي: "تهافت الفلاسفة"، ص ١٢٢؛ ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٢٦٢.

(١٣٩) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٢٩ - ٣٠.

(١٤٠) Tim. 28A. (١١٠)

(١٤١) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١١٢؛ وأنظر "تهافت التهافت"، ص ٥١٩. وانظر حجة مماثلة

أوردها البغدادي في كتابه "أصول الدين"، ص ١٢٨ - ١٢٩، وهي الحجة المقتبسة فيما يلي ص ٨١٨.

ونص عبارة "ابن رشد" - في هذا الخصوص - كما أُنشئت في كتابه "تهافت التهافت" هو: "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تُشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه وإما منقادٌ لشبهة سفسطائية عرضت له من ذلك، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل". (ص ٥١٩) (المترجم)

Metaph. V11, 17, 1041a, 20-28. (١٤٢)

قائلاً: قباينه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً^(١٤٣).

وبناءً على القسم الثاني من الحجة عبارة أرسطو عن أن حركة أى جسم بسيط تكون بسيطة ، والحركة البسيطة تكون لجسم بسيط^(١٤٤) ، وهي التي شرحها "ابن رشد" نفسه بأنه "طالما أن نفس الطبيعة [أى: الواحدة] > البسيطة هي المبدأ لحركة واحدة... فالأجسام التي لها أكثر من طبيعة nature يجب أن يكون لها أكثر من حركة واحدة"^(١٤٥) ، وهو ما كان عليه أن يستنتج منه بالضرورة أنه لو أن الأشياء - على العكس - ليس لها حركات فإنه لن يكون لها طبائع ، وعلى ذلك فلو أن شيئاً [يوصف بأنه واحد] لا حركة له فليس له طبيعة ، وبالأخص له ، لا يكون واحداً ، ويستمر "ابن رشد" ، بما يعكس هذه العبارات ، فيحتج بأنه لو أن هنالك أشياء مخصصة ليس لها طبائع مخصصة فلن يكون من الممكن لها أن توجد بما هي أشياء مخصصة بأسماء تخصها وحدود تحددها دون غيرها بل ما كان لها حتى أن تكون شيئاً واحداً من الأشياء ، لأن ذلك الواحد يُسأل عنه هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك فإن كل له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد^(١٤٦).

(١٤٣) ابن رشد : "تهافت التهافت" ، ص ٥٢. وفي النص العربي يجب أن تُصحح كلمة "لم" (ص ١٠٢٤) لقراءة "لم" المطابقة لكلمة Lo في الترجمة العبرية. انظر نفس الحجة عند "ابن رشد" في تفسير ما بعد الطبيعة ص ١١٣ - ١١٣٦.

(١٤٤) De Caelo 1, 2, 269a, 3- 4.

(١٤٥) Averroes, In De Caelo, Comm. 8, p. 6L.

وفي ذلك يقول ابن رشد: "إن الطبيعة هي مبدأ الحركة في الأشياء المتحركة وإذا كان ذلك كذلك كانت الحركة ضرورة تابعة لجوهر الشيء المتحرك وجارية منه مجرى الخاصة. وبذلك يلزم أن يكون عدد الأشياء المنتقلة في المكان بعدد أصناف الحركات المكانية؛ والحركات المكانية الطبيعية منها مبسطة وهي التي لجسم مبسوط ومنها مركبة وهي التي لجسم مركب لكن إذا تحرك بها الجسم المركب تحرك بحسب الغالب على أجزائه وإلا لم يتحرك أو تشذبت أجزاؤه وهذا كله يبين بنفسه". (ابن رشد: كتاب السماء والعالم، ص ٣ - ٤، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ). (المترجم)

(١٤٦) ابن رشد: "تهافت التهافت" ، ص ٥٢ - ٥٢١.

وراء الجزء الثالث من الحجة عبارة "أرسطو": "وأما الواحد والهيوة إذا كانا شيئاً واحداً وكان لهما طبايع واحد فاتباع كل منهما لصاحبه كاتباع الأول > أى المبدأ < والعلة بعضها بعضاً وليس لأن حداً واحداً يدل على كليهما فلا فصل بينهما" (١٤٧). ويتأمل هذه العبارة ينتهى "ابن رشد" إلى أنه "إذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم" (١٤٨).

خامساً ، هناك الحجة التى تستهدف نظرية العادة ، وهى الحجة التى يحاول "ابن رشد" فيها أن يرفض معان ثلاثة ممكنة للنظرية هى:

١ - أن العادة هى عادة الله فى أن يفعل ما يفعله دائماً بنفس الطريقة ؛ ٢ - وأن العادة هى عادة الأشياء فى أن توجد دائماً بنفس الطريقة ؛ ٣ - وأن العادة هى عادة الإنسان فى أن يكون حكماً يقضى بأن وجود الأشياء يحدث دائماً بنفس الطريقة (١٤٩). ويجيء إبطال "ابن رشد" لهذه المعانى الثلاثة الممكنة على النحو التالى:

١ - إن "ابن رشد" وهو يتمثل عبارة "أرسطو" إن الأشياء التى تحدث عن العادة هى تلك التى تحدث لأنها حدثت "على الأكثر" (πολλakis) (١٥٠) وإذا استخدم تعبير "على الأكثر" الذى يعنى على وجه التحديد "فى الأغلب" (١٥١) ، والذى هو بمعنى فضفاض ، يعنى "كثيراً" (١٥١) ، فإنه يحتج قائلاً: "ومحال أن يكون لله تعالى

(١٤٧) Metaph. 1V, 2, 1003b, 22- 24 (وقد أثبتنا هنا الترجمة الواردة ضمن تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، ج١، ص ٢١٠. (المترجم)

(١٤٨) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٥٢١.

(١٤٩) وفى ذلك يقول "ابن رشد" "فما أدرى ما يريدون باسم العادة . هل يريدون إنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات" (تهافت التهافت ، ص ٢٣. (المترجم)

Rhet. 1, 10, 1369b, 6- 7. (١٥٠)

(١٥١) وهكذا يُترجم التعبير اليونانى ἐπὶ το πολὺ فى: Anai. Pri. 11, 27, 70a, 2، والذى يُستخدم وصفاً للاحتمال، بهذه الصياغة العربية: "على الأكثر" (انظر الترجمة العربية "للأرجانون" ص ٢٠١) وانظر أيضاً "أكثرية" me'odyym فى "دلالة الحائرين" ص ٢١٧ والتى هى بديل للتعبير اليونانى ἐπὶ το πολὺ. Phys. 11, 5, 196b, 11. (المترجم)

(١٥٢) وهكذا يُستخدم ترجمة للفظ اليونانى πολλakis فى كتاب "أرسطو". De Anima 111, 9, 417b, 30. وانظر الترجمة العربية لكتاب "النفس"، ص ٨١.

عادة فنإن "العادة" (Custom = ἔθος) "مَلَكَة" (ἐξέλιξ) يكتسبها الفاعل توجب تكرّر الفعل منه "على الأكثر" often^(١٥٢). لكن ، بما أن هذا يتضمن تغييراً في ذات الله تعالى ، فسوف يكون مناقضاً لما جاء في القرآن: ﴿ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ (سورة فاطر: ٤٣) (١٥٤).

٢- إن "ابن رشد" وهو يتمثل عبارة "أرسطو" تؤدي الجمادات كل فعل من أفعالها من جهة طبع معين لكن الصنّاع يؤدون أفعالهم على سبيل العادة^(١٥٥) وأيضاً وهو يتذكر أن "أرسطو" يستخدم في وصف أفعال الجمادات لفظ العادة أحياناً استخداماً فضفاضاً بمعنى الطبع < = الطبيعية > وذلك في مثل عبارته: "إن من عادة الرطوبة أن تتحد مع قطرات المطر"^(١٥٦) وأيضاً وهو يتذكر ، تبعاً لـ"أرسطو" أن ما هو ناتج عن الطبع.. يحدث دائماً أو عموماً (ἐπὶ τὸ πολὺ) بنفس الطريقة^(١٥٧) ، يصحّ قائلنا: "وإن أراءنا إنها عادة للموجودات ، [فهم مخطئون] فالعادة لا تكون إلا لذي نفس وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة ، وهذا غير ممكن^(١٥٨) ، أعني

(١٥٢) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٥٢٢.

(١٥٤) المصدر السابق ، نفس الموضع

(١٥٥) Metaph. 1, 1.. 981b, 3- 5.

(١٥٦) De Plantis 11, 2, 823a, 33.

(١٥٧) Rhet., 1, 10, 1369a, 35- 1369b, 2.

(١٥٨) على أساس الترجمة العبرية والترجمة اللاتينية عن العبرية والتي تُقرأ billi mukhash (p. 130F) non negamus سوف أعتبر المقابل العربي هنا هو "غير مُنكَر" بدلاً من "غير ممكن" كما يظهر الآن في نشرة بويج (p. 523, 1, 9). إن عرض "شم توب فلاكيرا" Shem-tob Falaquera لهذه الفقرة من كتاب eno rahok "يقرأ هنا: Moreh- ha- Moreh, 1, 73, prop. 6, p. 57. ليس من غير المحتمل، والتي تعكس بالمثل القراءة "غير مُنكَر". ويكون هذه القراءة كانت هي القراءة الأصلية للنص يدعمه عبارة "ابن رشد" نفسه، فيما بعد، التي يقول فيها إن "العادة.. لم يبق أن تكون إلا في الموجودات، وهذه هي التي يعبر عنها - كما قلنا- الفلاسفة بالطبيعة" (تهافت التهافت، ص ٥٢٦- ٥٢٧). والإشارة في العبارة الأخيرة هي إلى تلك الفقرات الأرسطية التي كان قد أشار إليها ابن ميمون من قبل، أي أن ما في الموجودات الحية يسمى عادة يسمى في الموجودات طبيعية وإن أرسطو يصف أحياناً ما هو عادة بلفظ طبيعة (انظر فيما سبق الحاشية ١٤٨- ١٥٠). ويوجد "قان دن برج" Van Den Berg، وهو يتابع قراءة النص المطبوع بالعربية، أن "ابن رشد" متناقض مع نفسه. (انظر الحاشية رقم ٢٢٥ من ترجمته الإنجليزية لكتاب "تهافت التهافت")

[إن الفلاسفة لا ينكرونه على الإطلاق] أى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى [فعل كل] الشئ إما ضرورياً [أى دائماً] وإما أكثرية^(١٥٩).

٣ - يتكون إبطال المعنى الثالث من نظرية العادة من جزأين:

(أ) "فابن رشد" ، وهو يتمثل صياغته هو الفاصلة لوصف "أرسطو" للعادة (εθος) بأنها ملكة (ἐξῆς) يكتسبها الفاعل^(١٦٠) ، وكذلك وهو يتمثل عبارة "أرسطو" إن الملكة التى تحكم بها النفس على الأشياء، تسمى "عقلاً"^(١٦١) وكونه يتمثل أيضاً ما يسميه "أرسطو" "العقل بالملكة" (ὁ καθ' ἐξῆς νοῦς) والذى يُعرفه بأنه "كمال العقل الهولانى"^(١٦٢) ، والذى تكون "المعقولات حاصلة فيه بالفعل"^(١٦٣) ، يحتج قائلاً : وأما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً ، وليس تُكرر الفلاسفة مثل هذه العادة^(١٦٤) ، أى أن الفلاسفة لا اعتراض لديهم على وصف الحكم الإنسانى [على الموجودات] بلفظ العادة.

(ب) غير أن "ابن رشد" أيضاً ، نظراً لأن "أرسطو" يقابل بين العادة والضرورة^(١٦٥) ولأن الفرض hyposthesis عنده يقابل الضرورة كذلك^(١٦٦) ، يستدل أن الفعل الناتج عن العادة هو الفعل الذى يجب أن يوصف حقاً بأنه افتراضى hypothetical ، ويُلمح إلى حجة له أسبق تلك التى حاول فيها أن يبين أن الإنكار الأشعري للضرورة

(١٥٩) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٢٢٥.

(١٦٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٤٥

(١٦١) De Anima 111, 3, 428a, 3- 5; 12, 434b, 3

(١٦٢) Epitome of De Anima, p. 83, 11, 6- 7. (فى رسائل ابن رشد، طبع حيدر آباد،

سنة ١٣٦٦هـ/١٩٥٠م) (نشرة أحمد فؤاد الأهواني، ص ٨٥، القاهرة ١٩٥٠).

(١٦٣) المصدر السابق ، ص ٨٤ ، ٨٧.

(١٦٤) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص ٢٣

(١٦٥) انظر فيما سبق ص ٧٠٠ - ٧٠١ .

(١٦٦) Anal. Post. 1, 10, 76b, 23- 24.

في المخلوقات إنما يعني إنكار "الحكمة" في المخلوقات والخالق على السواء^(١٦٧) ، ويستمر "ابن رشد" في الاحتجاج ضد هذا المعنى الثالث الممكن لنظرية العادة فيقول إن لفظ العادة "لفظ مموه إذا حُقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي مثل ما تقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله "في الأكثر". وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هنالك [فيها] حكمة أصلاً من قبلها يُنسب إلى "الفاعل" أنه حكيم^(١٦٨).

(١٦٧) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص ٩٢ ؛ وانظر "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٩٨ حيث يقول :
 "إن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات < لعلَّ صحتها > موجبات < الاستدلال على وجود الصانع للعالم بجده جزءاً من موجودات الله".
 ونحن نجد ابن رشد كذلك يقول في "تهافت التهافت" : "لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وبكيفيةها وموادها كما تنوهم الأشعرية في المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً وكل مؤثر في الموجودات خالفاً، وهذا كله إبطال للعقل والحكمة". (ص ٩٢) (المترجم)
 (١٦٨) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص ٢٢ - ٢٤ .

(٢) إثبات العلوية. (السببية) (*)

يلاحظ "ابن ميمون"، في عرضه لآراء المتكلمين حول البقاء والفناء وإنكارهم للسببية، أن: "بعضهم [أى المتكلمين] قال بالسببية فاستثنوه".^(١) ولا يقول لنا "ابن ميمون" مَنْ هم أولئك الذين قالوا بالسببية فاستثنوهم خصوصهم لذلك. كما أنه لا توجد في علم الكلام أية وثيقة عن مجادلة صريحة حول مشكلة السببية مثل المجادلات التي وجدت في المشكلات الأخرى، كمشكلة الصفات مثلا، أو قدم القرآن، أو حرية الإرادة.^(٢) ومهما يكن من أمر، فإن إنكار السببية يُعبّر عنه في الأغلب بإطناب خاص أو بالفاظ معينة باعتبارها مكافئة للفظ السببية. أحد تلك الالفاظ هو لفظ "الطبيعة". هكذا نجد "الغزالي" يقول، في إنكاره للسببية ضد الفلاسفة الذين دافعوا عنها، إن الفلاسفة يُسلمون بأن الأشياء يؤثر بعضها في بعض بالطبع،^(٣) وفي إبطال "ابن رشد" لرأى "الغزالي" يحتج بأن إنكار السببية مساو لإنكار أن يكون للأشياء طبيعة^(٤) وأن الأشعرية ينكرون فعل القوى الطبيعية التي أودعها الله في المخلوقات^(٥). ويصف "ابن ميمون" بالمثل إنكار السببية بأنه إنكار لاعتقاد أنه توجد طبيعة > تخص كل موجود < وإنكار أنه "في أى جسم تقتضى طبيعته أن يلحقه من الأعراض الكذا والكذا".^(٦)

(*) إعادة نشر بمراجعات كثيرة وإضافات لما سبق نشره في: Melanges Alexandre Koyré, 1964, vol. 11, pp. 602- 618. وذلك بعنوان: الجدال المنطوق بالسببية في علم الكلام: The Controversy over Causality within the Kalam

- (١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج١ ص ١٤١.
- (٢) إن القسم الموجود في كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى (ص ٢٨٩ - ٢٩١) تحت عنوان: "اختلفوا في الملل على عشرة أقاويل" لا يتناول مشكلة السببية على وجه العموم، بل يتناول مشكلة السببية في الفعل الإنساني، أي يتناول مشكلة حرية الإرادة الإنسانية.
- (٣) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٨.
- (٤) ابن رشد: "دلالة الحائرين"، ج١ ص ١٤٠.
- (٥) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأئمة"، ص ٨٨.
- (٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١ ص ١٤٠.

وكذلك يقول "ابن خلدون" أيضا ببساطة، في إشارته إلى إنكار المتكلمين للسببية: "إنهم أنكروا الطبيعة".^(٧) هذا الاستخدام للفظ "الطبيعة" بمعنى السبب يعكس، بالطبع، تعريف "أرسطو" للطبيعة بأنها "تكون مبدأ ما وسببا لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هي فيه أولاً وبالذات لا بطريق العرض".^(٨)

وهكذا، لكي نكتشف من هو الذي قال بالسببية من المتكلمين وأستشنع لذلك كلامه، دعنا نبحث عن أولئك الذين قالوا بالطبيعة فاستشنعوا لذلك.

هناك ممثلان للقول بالسببية من خلال القول بالطبيعة :

أحدهما هو "معمر" وعنه توجد الروايات التالية: أولاً، "إن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض"،^(٩) وهي العبارة الموجزة التي تُشرح في عبارة موازية أطول على النحو التالي: "إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام، أما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إما طبعاً، كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس الحرارة، والقمر التلوين، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق".^(١٠) ثانياً، "إنه لا يوصف القديم بأن قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها".^(١١) ثالثاً، "كل عرض في الجسم من فعل الجسم بطبيعته".^(١٢) رابعاً، "والأصوات، عنده، فعل الأجسام المصوتة بطبائعها. وفناء الجسم، عنده، فعل الجسم بطبيعته. وصلاح الزرع وفسادها من فعل الزرع عنده. وزعم أيضا أن فناء كل فان فعل له بطبيعته. وزعم أن ليس لله تعالى في الأعراض صنع ولا تقدير. وفي قوله إن الله تعالى لم يخلق حياة ولا موتاً تكذيب منه لوصف الله سبحانه نفسه بأنه يحيى ويميت، وكيف يحيى ويميت من لا يخلق حياة ولا موتاً؟"^(١٣)

(٧) ابن خلدون: "المقدمة"، ج ٢، ص ١١٤.

(٨) Phys. 11, 1, 192b, 20-23.

(٩) البغدادي "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٧، الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٩٩.

(١٠) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٦، وانظر: البغدادي: "أصول الدين"، ص ١٣.

(١١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٨.

(١٢) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٦.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٣٧، الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٨.

خامساً، "إذا اجتمعت الأجزاء > الذرات < وجبت الأعراض، وهي تفعلها [أي تفعل الأعراض] بإيجاب الطبع، وأن كل جزء يفعل في نفسه ما يحته من الأعراض".^(١٤) إن المحصلة النهائية لكل هذه الفقرات هي أن الله، في خلقه للعالم، خلق فحسب الأجزاء التي لا تتجزأ وخلق اجتماعها في الأجسام؛ وفي كل جزء طبيعة، وعندما يُشكّل اجتماع الأجزاء جسماً من الأجسام، فإن طبائع الأجزاء كلها تُشكّل طبيعة الجسم؛ حتى إن كل جزء في ذلك الاجتماع عندما يحدث بطبيعة أعراضها في ذاته فإن الجسم ككل يحدث أيضاً بطبيعته أعراضاً في ذاته.

و"النظام" ممثلٌ آخر للقول بالسببية من خلال القول بالطبيعة. لكن "الأشعري" يروى، فيما يتعلق برأيه، روايتين متناقضتين، وعلى هذا فسوف يتعين علينا أن نحدد أولاً أي العبارتين يلزم اتباعها.

إحدى عبارتي "النظام" هاتين نقرأهما عند "الأشعري" على النحو التالي: "كان يقول فيما حكى عنه: إن الله سبحانه خلق الأجسام ضربة واحدة"^(١٥) وأن الجسم في كل وقت يُخلق".^(١٦) ويعني هذا بوضوح تماماً الاعتقاد بالخلق المستمر ومن ثم إنكار الطلقة. ونقرأ العبارة الأخرى عند "الأشعري" عن "النظام" على النحو التالي: "وكان يقول [أي النظام] إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء"^(١٧) كذهاب الحجر عند دقعة الدافع وإنحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عند رجة الزاج صعداً... ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دقعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولدة".^(١٨) ونفس العبارة عن "النظام" عند "الشهرستاني" في رواية للكعبى "الذي كان معاصراً لـ"الأشعري"، تبدأ كما يلي. "حكى الكعبى عنه أنه قال إن كل ما جاوز [فعل الإنسان الذي هو] محل القدرة من الفعل فهو

(١٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٨٢.

(١٥) انظر فيما سبق ص ٧٥٢.

(١٦) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠٤.

(١٧) وذلك على أساس ما جاء في "الملل والنحل" ص ٢٨. ولفظ خلقه الوارد في "مقالات الإسلاميين" ص ٤٠٤ يجب أن يكون على حرف الهاء الأخير نقطتان وهكذا يُقرأ خَلَقَ كما هو الشأن في وروده من بعد.

(١٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠٤.

من فعل الله تعالى بإيجاب الخلق^(١٩) وهنا يتلو نفس مثال دفع الحجر كما ورد عند الأشعري. هذه الرواية الثانية عند الأشعري ونفس العبارة التي اقتبسها الشهرستاني برواية الكعبي تعنى بوضوح تام أن النظام قد رفض القول بالخلق المستمر وأنه قال بالسببية.

لدينا هنا إذن روايتان متناقضتان عن رأى النظام فى السببية. وعلى ذلك فالسؤال هو: أى هاتين الروايتين تمثل رأى الحقيقي.

للإجابة على هذا السؤال، سأحاول أن أبين أن: ١ - عبارة الأشعري الأولى، التي عرضها الأشعري نفسه قائلا: "فيما حكى عنه"، إنما هي جزء من عبارة أطول اقتبسها معاصر الأشعري الأكبر منه سنا وهو الخياط من عبارة عن النظام أوردها ابن الروندي الذي اقتبسها بدوره من رواية للجاحظ تلميذ النظام؛ ٢ - أن الخياط قد شك في صحة رواية الجاحظ؛ وأنه ٣ - سواء أصبحت الرواية أم لم تصبح، فإن قول الجاحظ هذا، كما اقتبسه الخياط بتمامه، لا يعنى أنه تعبير عن اعتقاد بالخلق المستمر ومن ثم فإن العبارة الأولى للأشعري التي تقوم عليها لا تفيد الاعتقاد بالخلق المستمر.

١ - إن العبارة الأطول المروية عن النظام، كما اقتبسها الخياط من ابن الروندي، الذي كان قد اقتبسها بدوره من الجاحظ عن النظام، تقرأ على النحو الآتى: وكان [أبى النظام] يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها^(٢٠).

(١٩) الشهرستاني: المل والنحل، ص ٢٨.
(٢٠) الخياط: الانتصار، ص ٥٢. وقد اقتبس البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق (ص ١٢٦) هذه العبارة بنفسها. ومن الواضح أنها هي العبارة التي أعاد ابن حزم صياغتها في كتابه الفصل. على النحو الآتى: وتذكر عن النظام أنه قال إن الله تعالى يخلق كل ما خلق في كل وقت دون أن يدمه (اقتبسه Schreiner [Kalm, p. 48, n. 6] من مخطوطة لينن الفصل، ج ٢، ص ١٩٥ ب). وفي النسخة المطبوعة (ج ٥، ص ٥) نقرأ: في وقت واحد بدلا من في كل وقت، الذي هو تصحيح فيما هو واضح تماما. وهكذا تقوم عبارة الطوسي على هامش المحصل (ص ٢٠ حاشية رقم ١) على العبارة الواردة في الانتصار، إما مباشرة أو بطريق غير مباشر.

ومن الواضح تماما أن عبارة "الأشعري" الأولى التي يقول فيها عن "النظام":
 "فيما يحكى عنه": إن "الجسم في كل وقت يُخلق"، هي جزء من عبارة أطول
 اقتبسها "الخيّاط".

٢ - إن "الخيّاط" يُعبّر عن شكّه في أصالة هذه الرواية، وذلك في قوله: "وهذا
 أيضا لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ، وقد أنكره أصحابه >أى أصحاب
 الجاحظ< عليه".^(٢١) وكون "الأشعري" نفسه قد رأى من الضروري أن يضيف على
 سبيل الافتراض، في عبارته التي اقتبسها عن رأى "النظام" هذا، قوله: "فيما حكى عنه"
 ربما دلّ على أنه لم يكن متأكدا تماما من صحة الرواية.

= ونرى من المهم أن نورد هنا قول "البغدادي" الذي نقله عن "الجاحظ" فيما يتعلق برأى "النظام" في
 "الخلق المستمر". يقول البغدادي: "الفضيحة الثالثة عشرة من فضائحه ماحكاه الجاحظ عنه من قوله:
 تتجدد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن
 يفتنيها ويعيدّها". ثم نجد "البغدادي" يتروّد في تصديق الرواية أو في تكذيبها، وإن كان يرفض مضمونها
 تماما، فيقول: "وذكر أبو الحسين الخياط في كتابه عن ابن الروندي أن الجاحظ غلط في حكاية هذا القول
 على النظام. فيقال له إن صدق الجاحظ عليه فاحكم بحيل <علها> بهؤلاء النظام وحقه والجادة فيه. وإن
 كذب عليه فاحكم بمجون الجاحظ وسفوه وهو شيخ المعتزلة وفيلسوفها". ونحن لا ننكر كذب المعتزلة على
 أسلافها إذا كانوا كاذبين على ربهم ونبيهم! (الفرق بين الفرق، ص ١٢٦). (المترجم)

(٢١) الخياط: "الانتصار"، ص ٥٢؛ وانظر البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٦. وينكر "الخياط" بالمثل صحة
 رواية أخرى لابن الروندي، من الواضح أن مرجعها الجاحظ كذلك، وهي أن النظام كان يزعم أن النار التي
 في الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين وأن ما يرى منها في كل وقت غير ما رئي منها في الوقت الذي قبله
 (الانتصار، ص ٢٩). وعدم تثبت الجاحظ في روايته عن الآخرين هو أمر قال به "ابن حزم" ("الفصل جء
 من ١٨١). وانظر -Israel Freidlaender, "The Hetrodoxes of the Shāites in the Presenta-
 tion of Ibn Hazm", JAOS, 28 (1907), pp. 50- 51.

وهنا نتحفظ على ملاحظة المؤلف هذه، التي يتابع فيها إسرائيل فريد لاندر، وهي أن "ابن حزم"
 لا يرى الجاحظ ثقة في روايته عن الآخرين. ولا يسمنا أن نفهم من عبارة "ابن حزم" هذا المعنى على
 إطلاقه، وإنما نفهم منها أن الجاحظ كان يعرض الروايات المتباينة للآراء، الصحيحة منها والباطلة
 والمقبولة منها أو المردولة، خاصة وأئنا نعرف الطابع الموسوعي لمعظم كتابات "الجاحظ" التي جاءت في
 مجموعها أمشاجا في موضوعات شتى يعرضها علينا بأسلوبه الساخر. ومن الطبيعي أن تكثر الروايات
 في مثل هذا اللون من التكليف. وعلى أية حال، فإننا نرجع هنا إلى نص عبارة "ابن حزم" وهو: "ونكر عمرو
 ابن بحر الجاحظ وهو وإن كان أحد المجان ومن غلب عليه الهزل وأحد الضلال المضللين فإننا ما رأينا له
 في كتبه تعدد كذبة يوردها مثبتا لها وإن كان كثير الإيراد للكذب غيره". وبالطبع فإن مجرد رواية الرواي
 لا كاذب شائعة رأيا مهمة لا يجعل من الراوي كاذبا أو غير ذي ثقة. (المترجم)

٢ - ونأتى الآن إلى الدليل على أن عبارة "الجاحظ" التى أوردها عن "النظام"، وهى التى تستند إليها عبارة الأشعرى الأولى، لا تعنى القول بالخلق المستمر، ومن ثم فإن عبارة الأشعرى الأولى، كذلك، التى تستند إليها، لا تعنى القول بالخلق المستمر. ونبدأ بالقول، إن لفظ "الفناء" عند مَنْ يُسَلِّمون بأن الله يخلق كل حادثة فى العالم خلقاً مباشراً يُقصد به، كما رأينا، إما أن الله بعد إعدامه للشيء يخلقه ثانية من العدم خلقاً مباشراً أو أنه بعد قلبه للشيء إلى شيء آخر يخلقه ثانية من ذلك الشيء الآخر^(٢٢). ونتيجة لذلك، فعندما يقول "الجاحظ" فى روايته: "إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها!" فإن تعبير: "من غير أن يفنيها" يبيِّن بوضوح تماماً أن تعبير: "إن الله يخلق" مضافاً إليه تعبير: "فى كل حال" لا يعنى أن "الله يخلق" الأشياء من العدم خلقاً مستمراً؛ بل يعنى بالأحرى أن الله يخلق باستمرار شيئاً من شيء، ومن ثم فبسبب استعمال لفظ "يخلق" ربما تفيد العبارة أن الله يحكم كل التغيرات المستمرة فى العالم من خلال علل وسيطة، غير أنه سوف يلاحظ، أيضاً فى عبارة "الأشعرى" الثانية، كما سوف يلاحظ فى العبارة التى اقتبسها "الشهرستانى" من رواية "الكعبى" أن "النظام" يصف العملية العلوية الضرورية فى الحركات المختلفة للحجر بأنها "فعل الله"، وهو ما يعنى بوضوح تماماً أن العملية العلوية فى العالم ترجع إلى طبع أوجبه الله فى العالم وقت خلقه له وبه يبقى الله مهيمناً عليه. وعلى ذلك، فلو افترضنا، أيضاً، أن تعبير: "إن الله يخلق" يُستخدم عند "الجاحظ" بالمعنى الواسع الذى يفيد تعبير فعل الله "المستخدم عند "الشهرستانى"، قلن يكون المقصود به أن الله هو الخالق المباشر لكل التغيرات الحاصلة فى العالم بل المقصود به بالأحرى هو أنه خالقها المطلق، لأن علّة هذه التغيرات هو الطبع الذى خلقه الله وأودعه فى العالم وقت خلقه إيّاه والذى يهيمن به عليه.

يؤيد الطرح السابق، وهو أن تعبير "إن الله يخلق" - فى رواية "الجاحظ" - لا يجب أن يُفهم بمعنى أن الله يخلق مباشرة، ما نجده عند "البغدادى" من وصف له - قبل أن

(٢٢) انظر فيما سبق ص ٦٩٨ .

يقتبس رواية "الجاحظ" تلك- بأنه يُمثَّل اعتقاد "النظام" بأن "الجواهر والأجسام تتجدد حالاً بعد حال".^(٢٣) واستخدامه لتعبير "تتجدد" بدلاً من "متجددة" يبدو أنه يُظهر "البغدادى" وقد شعر بأن تعبير "إن الله يخلق" المستخدم عند "الجاحظ" لم يكن ليؤخذ بمعنى أن الله هو الخالق المباشر للجواهر والأجسام. وفى ضوء هذا من الممكن تماماً أن يكون إنكار أصحاب "الجاحظ" له إنما يتعلّق فحسب باستخدامه للفظ "يُخلق".

وإذن، فهذا هو تصوّر السببية الشائع عند كل من "النظام" و"معمّر" على السواء. وتبعا لكليهما، فإنّ فى كل جسم طبع، هذا الطبع هو السبب فى كل ما يطرأ عليه من حوادث. أما عن أصل هذا الطبع، فإنهما يذهبان إلى أن الله قد أودعه الأجسام وقت خلق العالم. فى حالة معمّر، ليس الأمر واضحاً على هذا النحو، إذ هو لا يقول صراحة إن الله قد خلق فى الأجسام طبعها أو أنه قد منحها هذا الطبع. وإنما لقوله بأن الله قد خلق الأجسام ولم يخلق الأعراض يمكن أن نستدلّ أن تصوّره لله هو تصوّر لإله خالق، وأنه عندما كان يعتقد أن شيئاً ما ليس مخلوقاً لله، فإنه يُصرّح بذلك. وعلى ذلك فبوسعنا أن نفترض بحق، طالما لم يقل صراحة إن طبائع الأجسام ليست مخلوقة لله، أن ذلك يرجع إلى اعتقاده بأنّها خُلقت مع خَلْق الله للأجسام. وبوسعنا أن نفهم أن هذا كان هو رأى "معمّر" من عبارة "الخيّاط" التى يقول فيها، فى سياق نقده لتأويل "ابن الروندى" لرأى من أراء "معمّر"، إنه "كان يزعم أن هيئات الأجسام فعلٌ للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيئها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً".^(٢٤) ويتضح من طريقة صوغه لعبارته أنه يفترض أن "ابن الروندى" يوافق على هذا العرض لرأى "معمّر" عن أصل الطبع الذى تملكه الأجسام.

وعلى حين يتفق "معمّر" و"النظام" على أن الأجسام نوات طبع وأن طبعها مخلوق لله فإنهما يختلفان فى نظريتهما المشتركة عن الطبع حول نقطتين: فأولاً، يختلفان حول الطبع ما هو؟

(٢٣) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٦٦.

(٢٤) الخيّاط: "الانتصار"، ص ٥٢-٥٤.

فبالنسبة "لمعمر"، وهو يُسلم بوجود الأجزاء التي لا تتجزأ فإن ذلك الطبع، الذي يسميه "معنى" هو شيء يوجد في الأجزاء التي لا تتجزأ ومن خلالها يوجد في الأجسام، وهو ما يعنى في النهاية أن مجموع المعانى لأجزائها التي لا تتجزأ المكوّنة لها تشكل لها "المعنى" والطبع. هذا "المعنى" أو الطبع هو السبب في كل الحوادث المتغيرة في الأجسام، كما أنه السبب في انتظام الحوادث المتتابع لكل هذه الحوادث التي تطرأ على الأجسام ومهما يكن من أمر، فإن "معمرًا" لا يتصور هذا النظام المتتابع على أنه انتقال من القوة إلى الفعل. وكل حادثة في نظام المتتابع الحاصل هي عنده شيء بالفعل. وقد سبق أن ناقشنا ما هو المقصود بالـ "معنى عند "معمر" (٢٥) وعلى أية حال، فإن ذلك الطبع الذي يصفه "النظام"، وهو يتابع التصوّر الأرسطي للقوة والفعل، بأنه وجود كامن في الأجسام هو، مثل التصوّر الأرسطي للطبيعة، علّة لكل الحوادث المتغيرة في الأجسام، كما أنه علّة انتظام حدوث هذه الحوادث المتغيرة، بمعنى أنه علّة انتقالها من القوة إلى الفعل. هذا كله يعرضه "النظام" في نظريته عن "الكون" التي ناقشناها من قبل فيما يتعلّق بإنكاره للجزء الذي لا يتجزأ (٢٦).

في ضوء هذا الفرق بين تصوريهما للطبع بما هو مبدأ على سوف نحاول أن نفسّر العبارات التي نسبت إليهما عن البقاء والفناء.

توجد رواية مباشرة "للأشعري" عن رأى "النظام" في كل من البقاء والفناء نقرأ على النحو التالي: "الباقي يبقى لا بقاء، والفانى فان لا بقاء" (٢٧) ومن المعتاد، أيضا، أن يستخدم أولئك المتكلمين، الذين ينكرون الطبع بما هو مبدأ على، تعبير "لا بقاء" تفسيرا لكيفية بقاء ما هو بساق، أى أن فعل الخلق الحقيقي الذي يخلق الله به كل حادثة في العالم خلقا مباشرا يتضمن، كما رأينا، بقاء (٢٨) واستخدامهم، بالمثل، لتعبير "لا بقاء" تفسيرا لكيفية فناء ما يكون عادة فانيا، أى أن ما يفنى يقنى بذاته،

(٢٥) انظر فيما سبق ص ٢٢٥

(٢٦) انظر فيما سبق ص ٦٤٧ وما بعدها.

(٢٧) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٦٧.

(٢٨) انظر فيما سبق ص ٦٩٢ .

كما رأينا، عندما يكفُّ الله عن أن يخلقه.^(٢٩) ونحن نعرف، على أية حال، أن "النظام" معارض لأولئك الذين ينكرون أن الطبع مبدأ على، فعلياً أن نُفسر عبارتيه هاتين بما يتفق مع تصوره للطبع بما هو مبدأ على. ونتيجة لذلك يجب أن تؤخذ عبارته "الباقى يبقى لا بقاء" بمعنى أنه يبقى بذلك الطبع فيه الذى يحدث فيه تلك العملية المتصلة من التغير التى يصفها "أرسطو" بلفظ "الكون" (generation (γενεσις)). وبالمثل، يجب أن تؤخذ عبارة "النظام" "الفانى فان لا بقاء" بمعنى أنه يفنى بذلك الطبع فيه الذى يحدث تلك العملية المتصلة من التغير التى يصفها "أرسطو" بلفظ "الفساد" (Corruption = φθορα).

فى كتاب "الفرق بين الفرق" للبغدادى توجد عن "معمّر" عبارتان هما: ١ - "أى عَرَضَ فى الجسم من فعل الجسم بطبعه"،^(٣٠) وهى العبارة التى تعنى، استناداً إلى ما جاء فى كتاب "الفصل..." لابن حزم^(٣١) وفى كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى^(٣٢) أنه < أى العرض > مخلوق بفعل الطبع الموجود فى الجسم. ٢ - "وفناء الجسم عنده، فعل الجسم بطبعه".^(٣٣) وأيضاً، ونحن نعرف أن "معمراً" يستخدم لفظ "الطبع" ليقصد به "المعنى"، وكذلك ونحن نعرف أن الأجسام، تبعاً لما يقوله، هى مخلوقة لله خلقاً مباشراً.^(٣٤) فعلياً أن نأخذ هاتين العبارتين بمعنى أنه، على حين أن العرض مخلوق بـ "معنى" فى الجسم الذى يحلُّ فيه العرض، فإن "الجسم" فقط هو الذى يفنى بـ "معنى" فيه، لأنه، فيما يتعلق بخلقه، مخلوق لله خلقاً مباشراً. فى ضوء هذا، عندما يثبت "البغدادى" فى كتابه "أصول الدين" أن "معمراً" زعم أن "خَلَقَ الشئ" غيره وكذلك بقاؤه وفناؤه غيره،^(٣٥) فإن لفظ "الشئ" هنا يعنى "العرض" وهكذا يكون معنى العبارة هو

(٢٩) انظر فيما سبق ص ٦٧٨ .

(٣٠) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٦.

(٣١) ابن حزم: "الفصل..." جزء ٤، ص ١٩٤.

(٣٢) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٤٦.

(٣٣) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٦.

(٣٤) انظر فيما سبق ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٣٥) البغدادى: "أصول الدين"، ص ٢٣٦.

أن الخلق والبقاء والفناء لعرض من الأعراض يرجع إلى "معنى" في الجسم الذي يحلّ العرض فيه. وهكذا في عبارة الأشعرى أيضاً: "وَحَكِي زُرْقَانٌ عَنْ مَعْمَرٍ أَنَّهُ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّ خَلْقَ الشَّيْءِ غَيْرُهُ" (٢٦) يشير اللفظان: "الشئ" و"غيره"، على وجه الخصوص، إلى "العرض" وإلى "المنعنى". وعندما يثبت "الخياط"، على أية حال، قوله: "وأما معمر فإنه يزعم أن فناء الشئ يقوم بغيره" (٢٧) فإن لفظي "الشئ" و"غيره"، كما يمكن أن نحكم من السياق، يشيران إلى "الجسم" وإلى "المنعنى".

وأخيراً، عندما يثبت "ابن حزم" قوله: "وذهب معمرٌ إلى أن الفناء صفة قائمة بغير الفاني" (٢٨) فإن اللفظين: "صفة" و"غير" يشيران إلى "معنى" ولفظ "الفاني" يشير إلى كل من "الجسم" و"العرض".

هكذا، تبعاً لـ "معمر"، فإن في عالمنا هذا الذي خلق الله فيه فحسب أساساً الأجسام والأجزاء التي لا تتجزأ المكوّنة للأجسام، تكون كل أعراض الأجسام مخلوقة وباقية وفانية بطبع أو بـ "معنى" كامن في تلك الأجسام. وعلى أية حال، فإن الأجسام فقط تفنى بمعنى: وخلقها هو فعل الله مباشرة، أما بالنسبة لبقائها، فمن المحتمل أنه متضمن في خلقها - وهو رأي تناولناه من قبل (٢٩).

في هذا الكفاية لبيان الفرق الأول بين "النظام" و"معمر" في نظرية الطبع المشتركة بينهما، أي في الخلاف حول ذلك الطبع ما هو.

ثانياً. هما يختلفان في الطريقة التي يفعل الطبعُ بها فعله في العالم. فبالنسبة لـ "النظام" فإن الطبع يعتمد في فعله في العالم على الله وهو قابل لأن يتغير بقدرة الله المعجزة. وهذا واضح من كلماته الدقيقة في عبارته التي اقتبسناها من قبل (٤٠) وهي إنَّ

(٢٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٦٤.

(٢٧) الخياط: "الانتصار"، ص ٢٢.

ومن الملاحظ أن رواية "الخياط" هنا جاءت حكاية عن ما يقوله "ابن الروندي" عن "معمر" وهو ما لا يوافق الخياط عليه إذ نجده يقدم لهذه الرواية تنقيحاً: "ثم قال الماجن: وأما معمر فإنه يزعم أن فناء الشئ يقوم بغيره"، (الترجم)

(٢٨) ابن حزم: "الفصل..."، ج ٤، ص ٤١.

(٢٩) انظر فيما سبق ص ٦٩٠ وما بعدها.

(٤٠) انظر فيما سبق ص ٧١٦.

كل فعلٍ للجسم هو "من فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه الشيء". فالطبع على هذا هو عنده مجرد أداة تفعل فعلها بأمر الله سبحانه. هذا الرأي يتضح أكثر عندما نقف على رأيه في المعجزات. فمع أنه لم يعترف بكل المعجزات المقررة في السنة، إلا أنه اعترف بإمكانية المعجزات ذاتها. وعلى هذا، عندما يثبت "البغدادي عنه أنه أنكر ما رُوي من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم من انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وتبوع الماء من بين أصابعه"^(٤١) أو عندما يثبت "البغدادي" أيضا أن النظام أنكر أن يكون نظم القرآن وحسن تأليف كلماته معجزة.. وأن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف،^(٤٢) فإنه لا يعنى حقيقة أن النظام قد أنكر إمكانية تلك المعجزات أو أنه أنكر حقا الطابع المعجز للقرآن والقدرة المعجزة للنبي^(٤٣)، وإنما يعنى فحسب أن النظام، في حالة المعجزات المقررة في السنة، أنكر صدق ما رُوي عنها، وأنه كان له، بالنسبة للمعجزات المذكورة في القرآن، تأويل مختلف للآيات التي تذكر فيها المعجزة.

يوجد، بالفعل، تفسيران لمعجزة انشقاق القمر: وطبقا للتفسير الأول، المستند إلى بعض السنن المروية، ومن بينها ما رواه "ابن مسعود"، فإن انشقاق القمر، المذكور في القرآن (سورة القمر آية ١) يشير إلى حادثة كانت قد وقعت فعلا في زمان النبي محمد

(٤١) البغدادي. "الفرق بين الفرق"، ص ١١٤.

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(*) إن قول المؤلف "القدرة المعجزة للنبي" (p.569, The miraculous power of prophecy, الذي يذكره عقب ذكره لمعجزة القرآن، هو تعبير غريب على روح الإسلام. فليس هناك إقرار بقدره معجزة للنبي إلا على معنى أن الله سبحانه وتعالى يؤيد أنبياءه بآيات (أو بمعجزات) تجري على أيديهم بمشيئته وهو القادر وحده على أن يفعل ما يشاء ويختار وحتى قدرة النبي على الإخبار عن الغيوب [النبي] ليست خاصة في طبعه وإنما هي فضل إلهي يضعه الله حيث يشاء ومتى يشاء. وهذا ما يتأكد في قول الله تعالى ميمورا جال نبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم مخاطبا قومه: ﴿قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ ولا حراً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مenni السوء إني أنا إله نذير لقوم يؤمنون﴾ (سورة الأعراف. ١٨٨). وكل ما جاء في القرآن الكريم من عقائد وأحكام وأعلام للغيوب إنما هو تنزيل من العزيز الحكيم على نبيه الكريم ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ (سورة الإنسان. ٢٣). والمعجزات - شأنها شأن كل ما يخلق الله - رهن في وجودها بإرادة الله تعالى وبحكمته في خلقه ﴿وَإِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّ أَغْصَانُهُمْ لَهَا حَاضِينَ﴾ (سورة الشعراء: ٤). (المترجم)

< صلى الله عليه وسلم > . وطبقا لتفسير آخر، قال به بعض مفسري القرآن يشير انشقاق القمر الوارد في القرآن إلى أن القمر سينشق يوم القيامة. ^(٤٢) ويرجع إنكار "النظام" لمعجزة انشقاق القمر، فيما يرى "البغدادي" ^(٤٤) وفيما يقوله "الشهرستاني" صراحة، ^(٤٥) إلى عدم ثقته في الرواية التي نقلها "ابن مسعود". ومن المؤكد أنه لا يمكن من هذا التفسير لإنكار "النظام" المعجزة السابقة أن تستدل أنه كان ينكر أيضا حدوثها مستقبلاً. وبناء عليه، فعندما يتهم "البغدادي" "النظام" بإنكار حقيقة الآية القرآنية ^(٤٦) عن انشقاق القمر فإنه يكون بذلك قد تغاضى عن تفسيرها الآخر. ويمكن أن يكون الأمر كذلك أيضا في تفسير إنكار "النظام" للمعجزتين الأخريين اللتين ذكرهما "البغدادي" ^(٤٧) وبالمثل، فإن إنكاره لإعجاز النظم القرآني يعني فحسب أنه قد جاء بتفسير مختلف للآيات القرآنية (سورة البقرة: ٢١؛ سورة الأنعام: ٩٦، سورة هود: ١٦؛ سورة الإسراء: ٩٠) التي قام على أساسها التصور السلفي لإعجاز القرآن. فهذه الآيات لا تعني، عند "النظام"، أن البشر غير قادرين على محاكاة أسلوب القرآن وفصاحته بالفعل، بل تعني فحسب أن الله قد منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم. ^(٤٧) واعتقاد "النظام" بالقدرة المعجزة للنبوّة مثل اعتقاده في إعجاز القرآن هو ما يؤكد صراحة قبوله صدق ما جاء به القرآن عن قدرة النبي محمد المعجزة في الإخبار عن الغيوب والإخبار عما في نفوس قوم وبما سيقولون، ^(٤٨) ويؤكدّه أيضا قوله: إن القرآن، مع أنه ليس قديما، إلا أنه "فعلُ الله وخلقُه". ^(٤٩)

(٤٢) انظر هذين التفسيرين للآية في حواشي "سبل" Sale ومولوى محمد على Mulavi Muhammed - Ali على ترجمة كل منهما لمعاني القرآن الكريم - في موضعه.

(٤٤) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٥.

(٤٥) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٠.

(٤٦) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٥.

(٥) أي معجزة تسبيح العصا بين يدي النبي ونبع الماء من بين أصابعه. (المترجم)

(٤٧) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٥؛ الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٩.

(٤٨) الخياط: "الانتصار"، ص ٢٨؛ الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٥؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٨؛ الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٩.

(٤٩) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٩١.

وعلى وجه العموم، فإن موقف "النظام" من السببية ومن المعجزات هو موقف مماثل للموقف الذى يعزوه "الغزالي" إلى "الفلاسفة"، حين كان يقصد الإشارة إلى "الفارابى" و"ابن سينا" على الخصوص. وهؤلاء الفلاسفة، فيما يذهب إليه "الغزالي" لم ينكروا كلية إمكانية المعجزات، لكنهم ضيقوا من نطاقها فحسب، لأنهم لم يثبتوا من "المعجزات" الخارقة للعادة إلا فى ثلاثة أمور^(٥٠). وفى مناقشة "الغزالي" للفلاسفة يذكر تلك المعجزات التى ينكرونها وتلك التى يثبتونها، على السواء.

ومن المعجزات التى يذكرها "الغزالي" ولتى أنكرها الفلاسفة : أولا، إحياء الموتى وقلب عصا موسى ثعبانا، وبرغم أن هاتين المعجزتين مذكورتان فى القرآن، فهؤلاء الفلاسفة قد أولاهما، فيما يقول "الغزالي"، تأويلا مجازيا، وثانيا، يقول "الغزالي" إنهم أنكروا شق القمر لأنهم زعموا أنه لم يتواتر.^(٥١) وهذا هو السبب فعلا فى إنكار "النظام" لمعجزة انشقاق القمر. ومن الممكن أن يكون مقصد "الغزالي" أيضا أن تشمل كلمة "الفلاسفة" "النظام" أيضا، "فالنظام" برغم أنه متكلم لا فيلسوف يوصف بأنه "طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخَلَطَ كلامهم بكلام المعتزلة".^(٥٢)

إن المعجزات الثلاثة التى يقول "الغزالي" إن الفلاسفة يثبتونها للأنبياء هى التى يصفها بالمواهب الخارقة للعادة، وهى التى يقدر بها الأنبياء على: ١ - التنبؤ بالمستقبل،^(٥٣) و ٢ - على حَدُسِ المعقولات،^(٥٤) و ٣ - على القيام بأفعال خارقة للعادة فى العالم الخارجى.^(٥٥) ووفقا "للغزالي"، فإن الفلاسفة قد أثبتوا أن هذه المواهب

(٥٠) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٦. وفى ذلك يقول الغزالي: "فهذا مذهبه فى المعجزات ونحن لا نُنكر شيئا مما ذكروه وأن ذلك مما يكون للأنبياء. وإنما نُنكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وغيره". (تهافت الفلاسفة، ص ٢٧٥ - ٢٧٦). (المترجم)

(٥١) المصدر السابق، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٥٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٧، وانظر ص ٣٨؛ ابن خلدون "المقدمة"، ج ٢، ص ٤٩.

(٥٣) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٢.

(٥٤) المصدر السابق، ص ٢٧٢ - ٢٧٤.

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٧٥. وفى هذا يقول الغزالي: "لم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادة إلا فى ثلاثة أمور: أحدهما فى القوة المتخيلة فإنهم زعموا أنها إذا استوت وقويت ولم تستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل وذلك فى اللحظة للأنبياء وإسائر الناس فى النوم فهذه خاصية النبوة القوة المتخيلة."

الثلاثة معجزات خارقة للعادة، وأنهم حاولوا أن يقدموا تفسيراً عقلياً لكيف أن مثل هذه القوى الخارقة للعادة الخاصة بالأنبياء ليست مستحيلة. وكما رأينا، فإن هذه المعجزات التي أثبتتها الفلاسفة هي من نوع المعجزات التي ينسبها "النظام" إلى النبي محمد. ومن الواجب ملاحظة أن "فيلون"، الذي كان يُعبر عن اعتقاده بالمعجزات صراحة، لم يقبل كل الحوادث الخارقة للعادة المثبتة في الكتاب المقدس على أنها معجزات وكان يؤول بعضها تأويلاً مجازياً ويفسر البعض منها تفسيراً عقلياً.^(٥٦)

من ناحية أخرى، ينكر "معمر" إمكانية قيام المعجزات، لأن الطبيعة مستقلة - عنده - عن الله وليست خاضعة لأي تغيير قد يحدثه فيها بإرادته. يتضح هذا من عبارات "معمر" المقتبسة من قبل،^(٥٧) حيث يذكر، خلافاً للنظام أن الطبيعة وحدها هي التي تحدث الأعراض ولا ينسب إلى الله أي دور في إحداثها. يتجلى هذا بوضوح أكثر في عبارته التي اقتبسها "ابن الروندي" التي يقول فيها إن الأعراض، مثل الألوان والمذاقات، والروائح والحرارة والبرودة والأفعال الطبيعية، مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والماسة والمباينة والمرض والسقم وما يصيب النبات والحياة والموت كل ذلك "فعل لغير الله وأنه لا يقع من حي قادر مميز ولا يفعله إلا الموات الذي ليس بعالم ولا قادر".^(٥٨) وحتى "الخياط" الذي ينكر أن يكون "معمر" قد نسب الطبيعة

= الثانية خاصة في القوة العقلية النظرية وهو راجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم... فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات فهو النبي الذي له معجزة من القوى النظرية فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم بل كأنه يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بأنه يكاد زيتها يفيء ولو لم تفسس نار نور على نور.

الثالث القوة النفسية العملية وقد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر... والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسيطرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها. فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه القوى الطبيعية في غير بدنه، لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره خلق ذلك في جبلته. فإذا جاز أن تطيع أجسام بدنه لم يتمتع أن يطيعه غيره فتتطلع نفسه إلى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل أرض لتخسف بقوم وذلك موقف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة في الهواء فيحدث في نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر، ويكون ذلك معجزة لغيره (نهايت الفلاسفة، ص ٢٧٢ - ٢٧٥). (المترجم)

(٥٦) انظر في ذلك فصل "اللوجوس الجواني وقوانين الطبيعة والمعجزات" في كتابي: philo, 1, pp. 325- 329.

(٥٧) انظر فيما سبق الحواشي من رقم ٩ إلى رقم ١٤.

(٥٨) "الخياط": الانتصار، ص ٥٢ - ٥٤.

إلى الطبيعة وحدها، لا يُنكر صحة أى من هذه العبارات المنسوبة إليه. ويحاول "الخيّاط" فقط أن يبرر ساحة معمر من تهمة انعدام التقوى كليفة محتجاً بأنه طالما هو معترف بأن الله خالق الطبيعة، فيمكن اعتبار الله العلة القصوى للأعراض، شأن المحرك الأول عند "أرسطو". وهكذا، عندما يعرض "الخيّاط" فى موضع من كتابه، بعد أن قدّم تأويله السابق هذا لرأى "معمر"، والذي كان يراه "ابن الروندى" نفسه، بأن "هيات الأجسام فعل للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيئاً هيئة تفعل هيئاتها طباعاً"، يضيف "الخيّاط" قوله: "ومع ذلك، أى وعلى الرغم من عبارات "معمر" الصريحة فى أن الأعراض هى مثل الألوان المختلفة للأشياء ناتجة عن طبع الأجسام، فإنه "كان يزعم أن الله هو المكوّن للسماء والأرض ولكل ذى لون بأن فعل تلوينها".^(٥٩) وفى موضع آخر، يتكلم عن المرض والسقم والحياة والموت، وإصابة الزرع، فلا ينكر صحة العبارة المنسوبة إلى "معمر" عن أنها فعل الطبايع. ويحتج فحسب بأن "معمر" لم يكن يوسع القول إن الله لا شأن له بفعلها، لأن هذا يكون مضاداً للآية القرآنية: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (سورة الملك: ٢).^(٦٠) ولم ينكر "الخيّاط"، بالمثل، صحة العبارة المنسوبة إلى "معمر" وهى إن "القرآن ليس من فعل الله ولا هو صفة له فى ذاته.. ولكنه من أفعال الطبيعة؛ وهو يحتج فحسب، فيما هو واضح، أيضاً، على أساس اعتقاد "معمر" بأن طبائع الأجسام مخلوقة لله، على الرغم من هذه العبارة الصريحة بأن القرآن ليس من فعل الله.. لكنه من أفعال الطبيعة، بأن "الله هو المُكَمَّم بالقرآن، وأن القرآن قول الله وكلامه.. وأن القرآن مُحدَث لم يكن ثم كان".^(٦١) وأخيراً، لدينا، شهادة "ابن حزم" الذى ينسب إلى "الجاحظ" و"معمر" معاً الرأى القائل إن الأعراض من فعل الطبيعة. ومن مناقشته لهذا الرأى يتضح تماماً أنه قد فهمه بمعنى أنها فعل الطبيعة فحسب وأنه ليس لله أى دور فى خلقها.^(٦٢)

إن كون رأى كهذا الذى سلّم به "معمر" كان سائداً على أيامه يمكن فهمه من "أبى (أو ابن) على بن على البصرى (يوسف اللوى Joseph ha- Levi) القرأنى. ففى

(٥٩) المصدر السابق، ص ٥٢ - ٥٤.

(٦٠) المصدر السابق، ص ٥٦.

(٦١) المصدر السابق، ص ٥٧.

(٦٢) ابن حزم "الفصل"، ج ٢ ص ٥٨ - ٥٩؛ وانظر الحواشى من رقم ٥٧ - ٦١.

إحصاء لمختلف الآراء الخاطئة السائدة في العالم الناطق بالعربية، يذكر لنا رأياً يماثل على وجه الدقة ذلك الذي يقول به "معمر"، ويصفه بأنه الرأي القائل بأن "الله بعد أن خلق العالم تركه وشأنه".^(٦٣) ومع أن "أبا علي البصري" قد عاش في القسم الأخير من القرن التاسع الميلادي فإن الآراء التي أحصاها ترجع إلى فترة أسبق، وذلك لأن أحد الآراء المذكورة، فيما يقول، وهو الخاص بإنكار بعث الأجساد قد تابعه "موسى الزعفراني" أو "التفليس" القرآني Karaites Musa al za'frani, AL Tiffisi (Moses ha-Parsi) الذي كان معاصراً لـ "معمر".^(٦٤) وعلينا أن نتبين أن النموذج الأصلي لهذا الرأي يوجد في محاوره "طيمائوس" Timaeus، فتبعاً لما يقوله "أفلاطون" في محاوره "طيمائوس" خلق العالم بإرادة الخالق^(٦٥) الذي أودع في خلقه روحاً عاقلة تدبره وفق قوانين معينة،^(٦٦) يمكن تسميتها بقوانين الطبيعة، لكن كان على قوانين الطبيعة ألا تكون متغيرة وقد جعلها خالقها قوانين محتومة،^(٦٧) حتى إن خالقها نفسه ليس له عليها سلطان.

وتبعاً لـ "معمر"، أيضاً، فإن الله الذي خلق الأجزاء التي لا تتجزأ وخلق الأجسام الموجودة في العالم والذي خلق فيها كذلك طبعاً أو "معنى" هو مبدأ قوانين السببية في العالم، قد ترك هذه القوانين وشأنها، وأذن لها أن تعمل دون أي تدخل من جانبه. وبالطبع، كان "معمر" واعياً بما يقوله القرآن من ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المجادلة : ٧) وأنه حاضر في

(٦٣) مقتبس من تعليقه على "صغار الأنبياء" Minor Prophets؛ انظر: S. Pinsker, Likkute Kadmo- niyyot 1, p. 26

(٦٤) القول بأن "التفليس" نفسه اعتقد بأن "الله بعد أن خلق العالم تركه وشأنه" (JE, 1X, 115, Musa of Tiflis) إنما يقوم على سوء تفهيم للنص.

(٦٥) مع أن الإله الصانع Demiurge عند أفلاطون في محاوره "طيمائوس" يشبه الإله الخالق الذي عبرت عنه ديانات الرعي شبهة دقيقة إلا أنه ليس هو "الله". فاله أفلاطون وإن كان علة صورية أو فائقة للكون فإنه لا يهب الكون وجوده، ولم يخرج من العدم إلى الوجود كما أنه لا يحفظ عليه وجوده من أن يتردى في هوة العدم لولا إمساكه الله له وعنايته به. ويبقى أن الكون عند أفلاطون قد صُنِعَ أو تشكل بصورة أبدية ولم يبدأ في الوجود منذ لحظة الخلق التي أراد فيها الخالق أن يكون الكون فكان. (المترجم)

Timaeus 29E- 30A. (٦٥)

Ibid 30B, 48A. (٦٦)

Ibid. 41E. (٦٧)

كل مكان مع خلقه (سورة المجادلة: ٧) غير أن "معمراً" فهم هذا الحضور الإلهي بمعنى أن الله هو الذي أوجد قوانين السببية التي تحدث بموجبها كل الأشياء في العالم، وعلى الرغم من أن الله لا يتدخل في عمل هذه القوانين إلا أنه يعلم أيضاً كل ما تحدثه في العالم. هكذا يجب أن تؤخذ العبارة المنسوبة عند "البغدادي" إلى "معمراً" وهي: "كذلك الإله عنده < أى معمراً > في كل مكان على معنى أنه مُجَبَّرٌ له عالمٌ بما يجري فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه".^(٦٨) ويرغم أن الله بكل شيء عليم، فقد رُئِيَ أن "معمراً" قد امتنع عن القول أيضاً "بأن الله تعالى يعلم نفسه".^(٦٩) وعلى ذلك، فإن الله عند "معمراً" هو بخلاف إله "أرسطو"، الذي يعلم نفسه لكنه لا يعلم غيره،^(٧٠) يعلم غيره لكنه لا يعلم نفسه.

هكذا توجد آراء ثلاثة تتعلق بالسببية في علم الكلام. وتوصف هذه الآراء باختصار على النحو الآتي:

أولاً، إن الرأي الموجود ضمننا في الآراء الثمانية المتعلقة بالبقاء والقضاء التي سلّم بها معظم المتكلمين، من السلف ومن المعتزلة على السواء، والذي صاغه "الغزالي"، يعني - إيجاباً - أن الله هو السبب المباشر لكل ما يحدث في العالم، ويعني - سلباً - أنه لا توجد في العالم رابطة سببية بين الحوادث. وبما أن هذا الرأي يقرر أن الله هو السبب المباشر لكل ما يحدث في العالم فيمكن - تاريخياً - اعتباره تعديلاً للتصور "الفيلوني" للسببية في علاقتها بالله وذلك بمدّ نطاق القُدرة الإلهية المُبدِعة من كونها تنطبق على أصل العالم في مجموعه إلى كونها تنطبق على كل الحوادث الضرورية في العالم بأسره؛ غير أنه طالما ينكر وجود أي رابطة سببية بين حوادث العالم، فيمكن اعتباره مراجعة للنظرية الإبيقورية في إنكار السببية وذلك بنسبة أصل العالم في مجموعه، وكذلك كل الحوادث الفردية فيه تماماً، لا إلى الصدفة، بل إلى السببية المباشرة لله.

(٦٨) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٤٠.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١٤١. ويوضح "البغدادي" رأي "معمراً" في قوله. لأنه "من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به". (المترجم)

(٧٠) Metaph. X11, 9, 1074 b, 15 - 3S.

ثانياً، إن رأى "النظام"، فى أن العالم محكوم بقوانين سببية، أودعها الله فيه وقت خلقه وهى تعمل بتدبيره تعالى وتخضع لإرادته، يُمثل - تاريخياً - التصوّر الفيلونى للسببية فى علاقتها بالله.

ثالثاً، رأى "معمّر"، فى أن العالم محكوم بقوانين السببية التى تعمل، برغم أن الله قد أودعها فيه وقت خلقه، فى استقلال وبدون أى تدبير من جانب الله وبدون خضوع لإرادته. وهذا يُمثل - تاريخياً - التصوّر الأفلاطونى فى علاقة هذه القوانين بالله.

وفى المبادلات التى دارت حول مشكلة السببية فى علم الكلام، كما هو الشأن فى الفلسفة العربية على وجه العموم، قوبل كل رأى من هذه الآراء بالنقد. غير أنه، على حين أن الإنكار العالم للسببية قد نقده، على نحو ما رأينا، أحد الذين كانوا قد أئكده^(٧١)، وعلى حين أن الإثبات العام لسببية قد نقده، على نحو ما رأينا أيضاً، أحد الذين كانوا قد أنكروه^(٧٢)، فإن الرأى الخاص الذى سلّم به "معمّر" قد نقده، كما سنرى، واحد من الذين أنكروا السببية وواحد من الذين سلّموا، مع تأكيدهم للسببية، بتصوّر مخالف لتصوّر "معمّر" لها.

مُنكر السببية الذى نقد "معمراً" هو "الشهرستانى". ففى إشارته إلى عبارة "معمّر" التى تقرّر أن الله خَلَقَ الأجسام فحسب لكن الأعراض هى من فعل طبع الأجسام، يحتجّ قائلاً: "إذا لم يحدث البارى تعالى عرضاً، فلم يحدث الجسم وقناه فإن الحدث عرض فيلزمه أن لا يكون لله تعالى فعل أصلاً".^(٧٣)

ومُنبت السببية الذى نقد "معمراً" هو "ابن حزم". ففى موضع من كتابه "الفصل..."، يُعبّر عن اعتقاده الصريح بالسببية من خلال رفضه لرأى "الأشعرية" الذين يقول عنهم: "ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة وقالوا ليس فى النار حرٌّ ولا فى الثلج برد ولا فى العالم طبيعة أصلاً. وقالوا إنما حدث حرّ النار جملةً وبردُ الثلج عند الملامسة، قالوا ولا فى الخمر طبيعة إسكار ولا فى المنى قوة يحدث بها الله. ولكن الله عز وجل يخلق

(٧١) انظر فيما سبق ص ٧٠٦ وما بعدها.

(٧٢) انظر فيما سبق ص ٧٠٨ - ٧٠٩ .

(٧٣) الشهرستانى: الملل والنحل، ص ٤٦.

منه ما شاء. وقد كان ممكناً أن يحدث من منى الرجل جملاً ومن منى الحمار إنساناً ومن زريعة الكزبر نخلاً". وتظهر ملاحظة "ابن حزم" على هذا الرأي في قوله: "ما نعلم لهم حجة شغبوا بها في هذا الهوس أصلاً".^(٧٤) وعلى أية حال، فإنه يعرض، في موضع آخر، للتصور الخاص للسببية الذي قال به "مُعمر" والذي قال به "الجاحظ" أيضاً، فيما يقرره لنا "ابن حزم". وهنا نقتبس قوله: "فأما قول مُعمر والجاحظ أن كل هذا [أي الأعراض، المذكورة في الفقرة السابقة] فعل الطبيعة فغباوة شديدة وجهل بالطبيعة، ومعنى لفظ الطبيعة، إنما هو قوة في الشيء تجري بها كيفياته على ما هي عليه. وبالضرورة نعلم أن تلك القوة عرض لا تعقل وكل ما كان مما لا اختيار له من جسم أو عرض كالحجارة وسائر الجمادات، فمن نسب إلى ما يظهر أنها أفعاله وهي مخترعة لها فهو في غاية الجهل. فبالضرورة نعلم أن تلك الأفعال خلق غيرها فيها ولا خالق لها هاهنا إلا الله تعالى، خالق الكل، وهو الله لا إله إلا هو".^(٧٥)

تكمّن وراء نقد "ابن حزم" هذا عبارات معيّنة "لأرسطو" عن الطبيعة. فهناك أولاً، قول "أرسطو": "فإن الطبيعة في جنس هو هو للقوة" (δυναμις)، لأنها ابتداءً نو حركه، ولكن ليس في آخر، بل في ذاته بئنه ذاته،^(٧٦) وأما التي تكون فمنها ما يكون بالطبع".^(٧٧) هذا هو ما يقف وراء عبارة "ابن حزم" هنا التي يقول فيها: "ومعنى

(٧٤) ابن حزم: "الفصل... ج ٥ ص ١٥، وانظر ص ٦٢.

(٧٥) المصدر السابق، ج ٢ ص ٥٨ - ٥٩.

(٧٦) Metaph. 1X, 8, 1049b, 9 - 10.

ويُفسّر "ابن رشد" هذه العبارة بقوله: "القوة كل ما كان مبدأ حركة لكل ذي حركة ومبدأ سكون لكل ذي سكون. وينبغي أن نفهم هاهنا من التحرك تغيير بالجملة ومن السكون عدم التغيير... وقوله: فإن الطبيعة في جنس هو هو بالقوة لأنها ابتداءً نو حركه ولكن ليس في آخر بل في ذاته بئنه ذات، يريد >أي أرسطو< فإن الطبيعة داخله في جنس هو بالقوة لأن الطبيعة هي مبدأ وكل مبدأ فهو قوة وإنما كانت القوة جنساً لها لأنها تشمل الصناعية والطبيعية. ثم قال ولكن ليس في آخر بل في ذاته بئنه ذات، يريد >أي أرسطو< ولكن ليس الطبيعة هي مبدأ في آخر بل في ذات الشيء، بما هي ذات ذلك الشيء، بخلاف الأمر في الأمور الصناعية" (تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢ ص ١١٧٨ - ١١٧٩). (المترجم)

Ibid, V11, 7, 1032a, 12. (٧٧)

ويفسر "ابن رشد" هذه العبارة بقوله: "وهو بين أن كل ما يتكون فإنه يتكون عن أحد ثلاثة أشياء إما عن الطبيعة، وإما عن الصناعة، وإما من لقاء نفسه وهو المسمى بالاتفاق" (تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢ ص ٨٢٩). (المترجم)

الطبيعة إنما هو قوةٌ في الشيء تجرى بها كفياته على ما هي عليه. وتنقل إلينا بعض عبارات أرسطو، أيضاً، الرأي القائل بأن الطبيعة، على الرغم من أنها تعمل لغاية، فإنها شيء آخر غير العقل، وذلك كقوله مثلاً "بالنظر إلى أن بعض الحيوانات التي يظهر أنها تفعل ما تفعله لتحقيق غاية مقصودة"^(٧٥)، ولذلك سأل قوم قى أمرها: هل ما تفعله إنما تفعله بعقل (νοῦς) أو بمعنى آخر؟^(٧٨) أو عبارته التي يقول فيها عن سبب كون الحيوان والنبات: "إنها لا تكون ولا تحدث بالبخت، لكن ليس لها سبب: إما طبيعة وإما عقل (νοῦς) أى النفس، وإما غير ذلك مما أشبهه (فإنه ليس يتولد أى شيء اتفق من كل يَزُر أو كل مَنى، لكن في هذا البزر تكون زيتونة، ومن هذا المنى يكون إنسان)"^(٧٩) وهذا أيضاً هو ما يقف وراء عبارة "ابن حزم" هنا وهي: "الطبيعة.. لا تعقل". لكن ابن حزم يزعم، في موضع آخر كذلك، وخلافاً لأرسطو، أن بعض التغيرات الخارقة للطبيعة تكون ممكنة الحدوث^(٨٠) وأن للأنبياء قدرة على فعل ما هو خارق للعادة ومناقض لنظام الطبيعة.^(٨١)

(*) مثل العنكبوت والنمل وما أشبههما (Phys. 11, 8, 199a).

Ibid., 20 - 23. (٧٨)

Ibid., 4, 196a, 30. (رجعنا هنا إلى ترجمة إسحق بن حنين، بتحقيق عبد الرحمن بدوي، ج ١

ص ١١٥ - المترجم)

(٨٠) ابن حزم، الفصل ٢٠، ج ١ ص ٦٠.

(٨١) المصدر السابق، ج ٢ ص ١٨١.

برغم ما يُعلِّمه "العهد القديم" من أن كل الأشياء ممكنة بالنسبة لله، وهو ما يتضح صراحة في قول "أيوب" مخاطباً ربه: "قد علمت أنك تستطيع كل شيء ولا يعسر عليك أمر" (أيوب، الإصحاح الثاني والأربعون: ٢)، هنالك أيضاً تصريح بأن ثمة أشياء بعينها لن يفعلها الله، هي التي يُعبّر عنها بصراحة أيضاً في آيات مثل: "إن الرب لا يفعل ظلماً" (صفنيا، الإصحاح الثالث: ٥) وأنه "حاشاً لله من الشر والقدير من الظلم" (أيوب، الإصحاح الرابع والثلاثون: ١٠). هذا الشعور يتردد صداه من جديد عند "فيلون" في عبارته التي يقول فيها: "إن كل الأشياء ممكنة لله" وهي العبارة التي يسبقها قوله: "إن الله يسيّر كل شيء كما ينبغي وفقاً للقانون وللعدالة"،^(١) وهو ما يتضمّن أنه، مع كون كل الأشياء ممكنة لله، فإنه لن يفعل ما هو متناقض في حكمته - التي لا نسبّرُ غورها - مع ما هو حق وعدل. ونجد في المسيحية، من بعد، أن "أوريجن" *origen*، وهو يشير إلى عبارة "العهد الجديد": "عند الله كل شيء مستطاع" (إنجيل متى، الإصحاح التاسع عشر: ٢٦)، إنجيل مرقس، الإصحاح العاشر: ٢٧)، يقول: "إن الله لا يستطيع أن يفعل ما هو قبيح (*aischron*)، طالما أنه لا يستطيع أن يكف عن أن يكون إلهاً؛ إذ لو فعل ما هو قبيح، فلن يكون إلهاً".^(٢) وفي موضع آخر يقول مُعلِّقاً على نفس هذه الآية من "العهد الجديد": إنه "بقدر ما يكون الأمر متعلقاً بقدرة الله، تكون كل الأشياء ممكنة؛ لكن بقدر ما نتحدث عن عدالته ناظرين إليه لا على أنه عادل فحسب بل وقادر كذلك بالمثل، فلا تكون كل الأشياء ممكنة له بل تلك الأشياء التي هي عادلة فحسب"^(٣). وفي موضع آخر أيضاً، وهو يشير ثانية إلى نفس هذه الآية في "العهد الجديد"، يقول: "في تقديرنا أن الله يستطيع أن يفعل

(١) Opif. 14, 46.

(٢) Contra Celsum v, 23.

(٣) In Matthaeum Commentariorum Series 95 (PG13, 1746 C)

كل شيء من الممكن له أن يفعله دون أن يكف عن أن يكون إلهًا وأن يكون خَيْرًا وحكيمًا".^(٤) وفي جواب "ديونيسيوس - المنحول" Pseudo-Dionysius على إليماس الساحر^(٥) (انظر: "أعمال الرسل"، الإصحاح الثالث عشر: ٨) الذي وجد تناقضاً بين الاعتقاد المسيحي بأن "الله قادر على كل شيء omnipotent وبين عبارة "بولس" Paul القائلة إن الله "لن يقدر أن يُنكر نفسه" (رسالة بولس الثانية إلى تيموثاوس، الإصحاح الثاني: ١٣)، يقول: "إن إنكار الله لنفسه سوف يعنى إنكار أنه هو الله، لكن الله مع أنه قادر على كل شيء، إلا أنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً يصل إلى حد إنكار وجوده إلهًا".^(٥)

وفي الإسلام، نشأ، في القرن التاسع الميلادي، سؤال عما إذا كان هناك شيء يستحيل على الله أن يفعله - وذلك في صورة مناظرة بين المعتزلة حول مسألة ما إذا كان الله يقدر على الظلم وعلى الكذب؟ وعلى حين يثبت المعتزلة، على وجه العموم، أن الله لا يفعل ظلماً ولا كذباً، فهناك خلاف بينهم في سبب ذلك. فإن "النظام"، الذي يُوصف في أحد المصادر بأنه انفرد عن أصحابه بمسائل،^(٦) قد قال، هو وأصحابه من المعتزلة،^(٧) إن الله لا يفعل ظلماً ولا كذباً لأنه لا يوصف بالقدرة على مثل هذه الأفعال.^(٨)

(٤) Contra Celsum III, 70.

(٥) "إليماس" ويُعرف أيضاً بـ "باريشوع" Bar-Jesus هو ساحر يهودي ونبي كذاب ورد ذكره في "أعمال الرسل" (الإصحاح الثالث عشر) وهو الذي قُوم "برنابا" وشاول في دعوتهم للوالى سرجيوس إلى الإيمان بالمسيحية. وقد ذُكر في الإصحاح الثالث عشر هذا - قول بولس لإليماس: "أيها الممتلي كل غش وكل خبث يا ابن إبليس يا عدو كل بر ألا تزال تُفسد سبل الله المستقيمة. فالآن هو ذا يد الرب عليك فتكون أعشى لا تبصر الشمس إلى حين. ففي الحال سقط عليه خياب وظلمة فجعل يدور ملتسماً من يقرده بيده. فالوالى حينئذ لما رأى ما جرى آمن مندهشاً من تعليم الرب". (المترجم)

(٥) De Divinis Numinibus V11, 6 (PG3, 904C).

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٣٧.

(٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٥٥٥؛ وانظر: الخياط: الانتصار، ص ٤٣.

(٨) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٥٥٥؛ الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٧؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٦-١١٧؛ وانظر: الخياط: الانتصار، ص ٤٢.

=

وتبعاً لـ"أبي الهذيل" ومعظم المعتزلة "فإن الله سبحانه يقدر على الظلم والجور والكذب، وعلى أن يجور ويظلم ويكذب" (٩) فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته (١٠) أو لأنه "قبيح" (١١) أو على أساس أنه "نقص" في الله (١٢) وفي مناظرة جرت بين "النظام" وبين بعض المعتزلة أجاب بأنه لا يوجد فرق حقيقي بين رأيه هو في أن الله لا يقدر على الظلم والكذب ورأيهم في أن الله يقدر على ذلك لكنه لا يفعله (١٣) وتبعاً "للبغدادى"، فإن "النظام" "أخذ من الثبوتية قوله بأنه فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب" (١٤) أى أنه أخذ رأيه من أولئك الذين ينسبون الخير والشر في العالم إلى إلهين متميزين > إله الخير وإله الشر . وهناك نوع آخر من الاستحالة ينسب إلى كل من "النظام" و"أبي الهذيل" كما يُنسب إلى سائر المعتزلة الآخرين الذين اعتقدوا أن الله قد منح الإنسان القدرة على الاختيار. وتبعاً لرأيهم جميعاً، "لا يوصف الباري بالقدرة على شيء يُقدر

= يُثبت "الشهرستاني" في ذلك قول "النظام": "إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقبورة للبرى تعالى خلافاً لأصحابه فإنيهم قضاؤه بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة". (الملل: ٢٧).

ويثبت "البغدادى" قول "النظام": "إن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم... ولا يقدر على الظلم والكذب" (الفرق بين الفرق، ص ١١٥-١١٦) (المترجم) (٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٥، وانظر ص ٢٠٠؛ ٢٠٢-٢٠٤، ٢٦٠، وكذلك الشهرستاني "الملل والنحل"، ص ٢٧.

(١٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٥.

(١١) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٧، والبغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٨٨- وفي ذلك يقول "البغدادى" إن المعتزلة لا يجوزون وقوع الظلم والكذب من الله "لقبحه وغناه عنه وعلمه بفناه عنه" (الفرق بين الفرق، ص ١٨٨).

(١٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٠.

(١٣) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٧.

وفي ذلك يقول الأشعرى عن "العلاف": "إنه قال مُحال أن يفعل الباري الجور والظلم لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص، ولا يجوز النقص على الباري" ("مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٠). ويقول "الشهرستاني" -أيضاً- عن "النظام" وقد ألزم عليه أن يكون الباري تعالى مطبوعاً مجبوراً على ما يفعله فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك فاجاب: "إن الذي ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل فإنه عندهم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً، فلا فرق" (الملل والنحل، ص ٢٧). (المترجم)

(١٤) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١١٣-١١٤.

عليه عباده، ومحال أن يكون مقبور واحد لقادرين: (١٥) وفي إطار هذا النوع من
المستحيلات يندرج رأى أولئك المسلمين القائلين بحرية الإرادة Muslim Libertarians
الذين ينكرون أن يكون لله علم سابق بأفعال الإنسان. (١٦)

إلى جانب هذه الاستحالات التي ترجع إلى عدم إرادة الله أن يفعل خلافاً لما يمكن
اعتباره قوانين السلوك الأخلاقي، هناك أمثلة، رويت عن المعتزلة، على استحالات
ترجع إلى عدم إرادة الله أن يفعل ما يناقض بعض قوانين الطبيعة التي أودعها
في العالم. وهكذا، فإن "النظام" الذي يرجع النظام المشاهد في الطبيعة عنده إلى مبدأ
السببية الخاضع لأمر الله، (١٧) يروي "ابن الروندي" عنه "أنه كان يحيل القول بأن الله
تعالى يقدر أن يخرع البرد مسخناً والحر مبرداً". (١٨) وكذلك "أبو الهذيل"، الذي يعتبر
أن النظام المشاهد في الطبيعة مخلوق لله مباشرة، (١٩) يحكي "الأشعري" عنه
أنه "لم يجوز وجود العلم مع الموت ولا جواز وجود القدرة مع الموت ولا جواز
وجود الإدراك مع الموت". (٢٠) أما بالنسبة لـ "معمر"، الذي يرجع النظام المشاهد في
الطبيعة، عنده، إلى مبدأ السببية الذي يعمل دون أي تدخل إلهي، (٢١) فإن "الخطأ"
ثبتت قوله إنه يستحيل على الله أن يفنى خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده [قبل
خلق العالم]. (*) (٢٢) وعلى المرء أن يدرج ضمن هذا النوع من المستحيلات رأى أولئك

(١٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ٥٤٩: ص ١٩٩؛ وانظر فيما يلي ص ٨٣١. وفي ذلك يقول "الأشعري" عن
المعتزلة: "زعم أكثرهم أن الباري لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده، على وجه من الوجوه" (مقالات
الإسلاميين، ص ١٩٩).

(١٦) انظر فيما يلي ص ٨٢٧ - ٨٢٩.

(١٧) انظر فيما سبق ص ٦٦٢.

(١٨) الخطأ: الانتصار، ص ٤٧.

(١٩) انظر فيما سبق ص ٦٢٤ - ٦٢٥.

(٢٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١٢.

(٢١) انظر فيما سبق ص ٦٢٨ - ٦٢٩.

(*) من الجدير بالملاحظة هنا أن "الخطأ" يثبت قول "معمر"، السالف الذكر، على سبيل حكاية
"ابن الروندي" له دون أن يؤكد ثبوت هذا الرأي لـ "معمر" بالفعل، وهذا يظهر من صياغة له على النحو التالي:
"ثم قال الماين [أي ابن الروندي]: وأما معمر فإنه يزعم أن فناء الشيء يقوم بغيره، فإن قيل له: هل يقدر
الله أن يفنى العالم بأسره؟ قال: نعم؛ بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناؤه. فإذا قيل له: أفيمكن الله أن
يفنى خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال" (الانتصار: ص ١٩). (المترجم)

(٢٢) الخطأ: الانتصار، ص ١٩. وينتمى إلى هذا النوع من الاستحالات، أيضاً، ما يراه "الجبائي" من أنه
ليس في مقدور الله أن يفنى بعض الأشياء في العالم دون أن يفنى العالم بأسره (انظر فيما سبق ص ٥٣٩).

المسلمين القائلين بحرية الإرادة الذين ينكرون أن يكون لله علم سابق بأى حوادث تقع في المستقبل. (٢٣)

وفضلا عن ذلك، فإن أهل السلف كانوا متفقين مع المعتزلة فيما يتعلق ببعض المستحيلات. وعلى هذا يثبت "الخياط" أن إبراهيم - أى النظام - كان يحيل القول بأن الله تعالى يقدر أن يخترع البرد مسخّنا والحر مبرداً فهذا شيء أهل التوحيد كلهم يوافقونه عليه. (٢٤) ويثبت "الخياط"، بالمثل، أن كثيرا من أهل السلف وافقوا "معمرا" على أنه محال أن يفتي الله كل خلقه، ويستنون في اعتقادهم بمنزل هذه الاستحالات إلى تلك الآيات القرآنية التي تبين أن المؤمنين سوف يُخلّدون في الجنة (سورة الزخرف: الآيات ٦٩-٧٣) وأن المجرمين سوف يُخلّدون في جهنم (سورة الزخرف: ٧٤). (٢٥)

ومسألة هل يستحيل على الله حقا أن يفعل أشياء بعينها أو لا يفعلها لأن هناك سببا معقولا لذلك، وهى المسألة التى أثارها المعتزلة فى القرن التاسع الميلادى، قد أحياها "أخوان الصفاء" بعد ذلك بقرن. فهم يقولون: "ثم اعلم أن كثيرا من العلماء (٢٦) لا يعرفون كيفية العجز من الهوى ولا يعتبرونه، فيتسبون العجز كله إلى الفاعل القادر الحكيم، ذلك أنهم ربما يظنون ويتوهمون ذلك على الله تعالى، فيقولون إنه يعجز عن أشياء كثيرة؛" (٢٧) .. وإن سئلوها ما معنى قوله:

(٢٢) انظر قريبا إلى ص ٨٢٨ - ٨٢٩ وهكذا أيضا يدرج الإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias الجدل بعوارث المستقبل ضمن الأشياء التى هى مستحيلة بالنسبة للآلهة (De Fato 30).

(٢٤) الخياط: الانتصار، ص ٤٧.

(٢٥) الخياط: الانتصار، ص ٢٠. ونص كلام "الخياط" هنا هو "إن صنع ما حكاه صاحب الكتاب >أى ابن الروندى< عن معمّر من أنه محال أن يفتي الله جميع خلقه حتى يبقى وحده، فقد شارك في هذا القول كثير من الأمة: وهم الذين يزعمون أن الله عز وجل إذا أخبر أنه يفعل شيئا فقول القائل بعد ذلك الخبر: "إن الله يقدر ألا يفعله محال". وقد أخبرنا الله أنه يبقى الجنة والنار وما فيهما، فقول القائل: "إن الله يقدر بعدما أخبر بدوامهما وبقائهما وخلود أهلها فيهما أن يفتنيهما ويميت أهلها" عندهم محال لا ريب له. فإن لزم معمرا عيب بالقول الذى حكاه عنه صاحب الكتاب فهو لازم لجميع من شارك في القول (الانتصار ص ٢٠). (المترجم)

(٢٦) رسائل إخوان الصفاء، ج ٢ ص ٢٥٧.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠)؟ قالوا: هذه خصوص لا على العموم^(٢٨). ومن الأشياء الخاصة التي زعمت تلك الكترة من العلماء أن الله يعجز عن فعلها يذكر "إخوان الصفاء" أنها "مثل قولهم إنه لا يقدر أن يخرج إبليس من مملكته" ويقولون إنه لا يقدر أن يدخل الجمل في سم الخياط؛ ويقولون إن الله لا يقدر أن يجعل أحدا قائما قاعدا في وقت واحد^(٢٩). ولا ندري ما الأسباب التي كانت لديهم على مثل هذه الاستحالات، وإن كان بوسعنا تخمينها.

بالنسبة للاستحالة الأولى من الضروري أن يكون السبب قد قام على أساس الآيات القرآنية التي قال الله فيها للشيطان: ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا﴾ > < أَى الْجَنَّةِ > ﴿فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ (سورة الحجر: ٣٤؛ سورة ص: ٧٨؛ وانظر أيضا: سورة الأعراف: ١٢)؛ وأن الجنة ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (سورة آل عمران: ١٢٣؛ سورة الحديد: ٢١) وأن الله ﴿مَالِكُ الْمُلْكِ﴾ (سورة آل عمران: ٢٥). من الرِيط بين هذه الآيات نستطيع أن نتخيل أن أولئك الكثيرين من العلماء استدلسوا، على الرغم من أن الله طرد الشيطان من الجنة أنه لم يطرده من مملكته وأنه لم يكن بمقدور الله أن يطرده إذ لا يوجد مكان في السماوات ولا في الأرض لا تشمله مملكة الله.^(*)

بالنسبة للاستحالة الثانية فمن الواضح تماما أن السبب يقوم على الآية القرآنية التي تتحدث عن جزاء المكذِبين بآيات الله يوم القيامة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا نَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ (سورة الأعراف: ٤٠؛ وانظر إنجيل متى، الإصحاح التاسع عشر: ٢٤).^(**)

(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(*) وهذا هو ما أشار إليه "إخوان الصفاء" في رسائلهم عندما وصفوا القاتلين بأن الله لا يقدر أن يخرج إبليس من مملكته بأنهم "لا يعتبرون أن العجز من عدم ما ليس من مملكة ليس من عدم القدرة من الله تعالى" (رسائل إخوان الصفاء، ج ٣ ص ٢٥٨). (المترجم)

(**) الإشارة هنا هي إلى قول المسيح عليه السلام: "وأقول لكم أيضا إن مرور جمل من ثقب إبرة أسرع من أن يدخل غنم إلى ملكوت السماوات". ونحن لا نرى الآية - في سياقها من إنجيل متى - تتحدث عن ذات الموضع الذي ينيره المتكلمون المسلمون هنا وهو المتعلق بقدرة الله تعالى على فعل ما هو مستحيل. (المترجم)

وتقوم الاستحالة الثالثة فيما هو واضح تماما على أساس عبارة "فلوطرخس المنحول" Pseudo-Plutarch وهي إن الله لا يستطيع أن يجعل القاعد [فى نفس الوقت] قائما. (٢٠) وهذا يظهر القاعدة التى تُقرأ، كما صاغها "أرسطو"، على النحو الآتى: أن نقول إنه فى نفس الوقت يكون المرء قائما وقاعداً معا. هو أن تقول لا ما هو زائف فحسب بل ما هو مستحيل. (٢١) أى أنه خروج على قانون التناقض، فإنه تبعاً لأرسطو، (٢٢) لا ينطبق قانون التناقض فقط على "النقائض" (ἀντιφασεις)، مثل القضية: "أ واقف وليس واقفا فى الوقت نفسه" ولكن ينطبق أيضا على "الضديّن" (ἐναντία)، مثل القضية: "أ واقف وقاعد فى نفس الوقت".

فى مواجهة هؤلاء "العلماء الكثيرين" يزعم "إخوان الصفاء" أن كل واحدة من هذه المستحيلات إنما ترجع إلى مادتها: والمادة < الهيولى >، فى حالة طرد الشيطان هى "الملكة"؛ وفى حالة أجمل هى "سَمُّ الخياط"؛ وفى حالة القيام والقعود هى "الإنسان". (٢٣) أما بالنسبة لله فهم يُصرون على أن كل الأشياء ممكنة. ولا يعترفون إلا باستحالة واحدة فقط، وهى أنه يستحيل على الله أن يخلق مثل نفسه. لكن هذا لا يتضمن أى عجز فى قدرة الله أصلا، لأنهم يحتجّون بأن خلق مثل الله، يعنى العدم فى الحقيقة. طالما أن كون الله عاجزا عن خلق مثله يعنى عجزه عن أن يخلق العدم، غير أن مثل هذا العجز لا يعنى عجزا فى قدرة الله على الفعل، لأن العدم ليس شيئا من

(٢٠) De Placitis philosophum I, 7,3,p. 399, 11. 9 - 10. (والترجمة العربية، ص ١١٢). ونص عبارة فلوطرخس فى ترجمة "قسطن بن لوقا" إلى العربية هو كما يلى "إن الله [عز وجل] لا يفعل كل الأشياء، لأنه لا يجعل الثلج أسود، ولا الذر باردة، ولا الليل نهارا، ولا ينبغي أن يكون القائم قاعدا، وعكس ذلك".

De Caelo I, 12, 281b, 12 - 14. (٢١)

Metaph. 1v, 6, 1011b, 15 - 22. (٢٢)

(٢٣) "رسائل إخوان الصفاء"، ج ٢ ص ٢٥٧-٢٥٨. وفى ذلك يقول "الإخوان": "إن كثيرا من العلماء لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى، ولا يعتبرونه، فيفسبون العجز إلى الفاعل القادر الحكيم. فترتيب من هذا ما يقوله 'ابن رشد' فى 'تهافت التهافت': 'إن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث. وإنه إن وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا العتوت' (ص ١٢٣). (الترجم)

الأشياء التي يشتمل عليها الكون والتي تتطلب قدرة فاعل بوجوده.^(٢٤) وربما تلاحظ أن "إخوان الصفاء" يشيرون في هذه المناقشة، فيما هو واضح تماما، إلى ما كانوا يعتبرونه مبدأ مقبولا على وجه العموم، ونعني به المبدأ القائل: "إن الفاعل لا يفعل العدم لأن العدم لا يفتقر لفاعل".^(٢٥)

وهكذا لا يوجد، على رأي "إخوان الصفاء" ما هو مستحيل على الله، فيما عدا استحالة أن يخلق الله إلها آخر مثله، مع أنه، بالطبع، وهو يعمل من خلال المادة فإن الله لا يفعل في هذا العالم المادي أشياء معينة بذاتها، وربما كانوا سيقولون مع "أوريجن" وأبي الهذيل "أن هذا راجع إلى 'حكيمته' > تعالى < .

وعند "ابن حزم"، ربما بتأثير "إخوان الصفاء" على نحو ما، نجد عرضا نسقيا للاستحالات، في مناقشته التي يفتتحها بعبارة يقول فيها: "إن المحال ينقسم أربعة أقسام لا خامس لها".^(٢٦)

يصف "ابن حزم" القسم الأول بأنه "المحال بالإضافة"، مثل نبات لحيه لابن ثلاث سنين.. وكلام الأيالة الغبي في دقائق المنطق وصوغه الشعر العجيب وما أشبه هذا.^(٢٧) ويصف القسم الثاني بأنه "المحال بالوجود"؛ كإنقلاب الجمار حيوانا والحيوان جمادا أو حيوانا آخر وكنطق الحجر واختراع الأجسام وما أشبه هذا.^(٢٨) ومهما يكن الأمر،

(٢٤) رسائل إخوان الصفاء، ج ٢ ص ٢٥٨. وفي ذلك يقول الإخوان: "إنهم يقولهم: أثري أنه قادر على أن يخلق مثل نفسه ولا يدرون أن هذا العجز هو من عدم وجد أن المثل، لا في قدرته، لأن العجز هو العدم لا الوجود" (ص ٢٥٨) (المترجم).

(٢٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين، ج ١ ص ١٤٠؛ وانظر الفزائي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٨٥-٨٦؛ ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ١٢١؛ ES Hayyim, 4, p. 16, 11. 1-2.

وقد غير "الفزائي" عن هذا المبدأ بقوله: "المواد فعل المريد لا محالة، وكل مالم يكن فاعلا ثم صار فاعلا فإن لم يتغير هو في نفسه فلا بد وأن يصبح فعله موجدا بعد أن لم يكن موجدا فإنه لو بقي كما كان إذ لم يكن له فعل والآن أيضا لا فعل له فإذا لم يفعل شيئا والعدم ليس بشيء فكيف يكون قولا" (تهافت الفلاسفة، ص ٨٥). وكذلك يقول "ابن رشد" أيضا: "وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزم أن يكون فعل الفاعل قد تعلّق بالعدم حتى يكون الفاعل إنما فعل عندما فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه" (تهافت التهافت، ص ١٢١). (المترجم)

(٢٦) ابن حزم: "الفصل...، ج ٢ ص ١٨١.

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

فإن "ابن حزم" يُصرِّح بالنسبة لهذين النوعين من المُحال بأن هذا كله ليس ممكناً عندنا البتة ولا موجوداً؛ وهما ليسا محالين على الله.

من الناحية التاريخية، فإن هذين النوعين من الاستحالة اللذين هما على رأى "ابن حزم" ممكنان لله وموضوعان لفعله الخارق للعادة فى هذا العالم إنما يتطابقان مع التصور التقليدى للمعجزات، مثل إحداث أشياء على خلاف عاداتها فى الحدوث أو قلب أشياء إلى أشياء أخرى لا تنقلب فى العادة إليها أو منح أشياء قوى لا تمتلكها فى العادة. وبعض الأمثلة المحسوسة التى يستخدمها "ابن حزم" هنا هى التى وصفها، من قبل، الفلاسفة الوثنيون، الذين لم يكونوا يؤمنون بالمعجزات، بأنها ليست ممكنة البتة.

وهكذا، تبعاً لابن حزم، يمكن أن ينقلب جماد إلى حيوان بمعجزة من المعجزات، على حين أنه، تبعاً لجالينوس^(٣٩)، أيضاً، لم يكن باستطاعة الله أن يوجد إنساناً من حجر؛ وتبعاً لابن حزم، أيضاً، يمكن أن ينقلب كائن حى بمعجزة من المعجزات إلى نوع آخر من الأحياء، على حين أنه تبعاً لپاليفاتوس *Palaephatus*، يستحيل على الإلهة "أرتميس" *Artemis* أن قلب أكتايون *Actaeon* إلى غزالة، ولم تكن القصة إلا من اختراع الشعراء لإشاعة احترام الآلهة^(٤٠)؛ وتبعاً لابن حزم أيضاً يمكن بمعجزة من المعجزات أن تخلق أجسام أجساماً أخرى، على حين أنه تبعاً للأرسطو "يتكون الإنسان من الإنسان، لكن لا يتكون سرير من سرير"^(٤١).

ويعرف "ابن حزم" القسم الثالث من المحال^(٤٢) بأنه "المحال - فيما بيننا - (٤) فى بنية العقل"، أى ما هو مناقض لما هو واضح بذاته وضوحاً عقلياً أو منطقياً، مثل كون المرء قائماً وقاعداً معاً فى آن واحد وكسؤال السائل هل يقدر الله على أن يجعل المرء

(٣٩) De usu Partium Corporis Humani XI, 14 (ed. Kohn, vol. 111, p. 905).

(٤٠) R. M. Grant, Miracles and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought, pp. 128f.

Phys. 11, 1. 193b, 8-9. (٤١)

(٤٢) ابن حزم: الفصل ٢٦، ج ٢ ص ١٨١.

(٥) فى النص المطبوع "فيما بيننا" والصواب فى رأينا ما أثبتناه

قاعدا ولا قاعدا معا. وباستخدام "ابن حزم" لهذين المثالين من الاستحالات لنفس النوع، فإنه يتابع على هذا، مثله في ذلك مثل "إخوان الصفاء"، "أرسطو" حين جعل قانون التناقض ينطبق على "التناقض" وعلى "الأضداد" على السواء.^(٤٣) وهذا النوع الثالث من المحال هو أيضا مثل النوعين الأول والثاني، فيما يقول "ابن حزم" مستحيل بالنسبة لنا فحسب، لكنه ممكن بالنسبة لله. وعلى أية حال، فإن هذا النوع، خلافا للنوعين الأولين، ليس موضوعا لفعل الله الخارق للعادة في هذا العالم، ولا يبعد أن يفعله في عالم آخر. وبعبارة أخرى، فإن "ابن حزم" يقول ما قاله "أوريجن" و"أبو الهذيل" وهو أنه على حين يقدر الله على فعل هذه الأشياء إلا أنه لا يفعلها، على الأقل في عالمنا هذا، وذلك لحكمته التي لا يُسَبَّرُ غورها.^(٤٤)

والقسم الرابع من المحال يصفه "ابن حزم" بأنه "المحال المطلق" وهو "كل سؤال أوجب على ذات الباري تغييرا"^(٤٥)، وهو مستحيل حتى بالنسبة لله نفسه، لأنه هو "المحال لعينه"، وتصوره ممكنا "يَنقُضُ بعضه بعضا ويُقَسِّرُ أوله آخره"، أي أنه سؤال يكون مناقضا لتوحيد الله تعالى. ويعكس هذا بوضوح تماما ما اقتبسناه من "آباء الكنيسة"، من قبل، فيما يتعلق بنسبة أي فعل لله تعالى من شأنه أن يجعله يكف عن أن يكون هو هو.^(٤٦)

هناك، إذن، تبعا لهذا الرأي، نوعان فحسب من المحال من شأنهما أن لا يكونا خاضعين لفعل الله المعجز، أي تلك الاستحالات المناقضة لقانون التناقض وتلك التي تتضمن تغييراً في ذات الله تعالى. والنوع الثاني فقط منهما هو المحال المطلق، أما النوع الأول فيجب اعتباره مقدوراً لله وهو يُسمَّى محالاً فقط بمعنى أن الله لا يقوم بفعل مثله في عالمنا - ومن الواضح تماما أن هذا - كما كان يقول "أوريجن" و"أبو الهذيل" - راجع إلى حكمة الله.

(٤٣) انظر فيما سبق العواشي ٢٨ - ٢٠.

(٤٤) انظر فيما سبق ص ٧٣٥ - ٧٣٦.

(٤٥) ابن حزم: الفصل ٢٠، ج ٢ ص ١٨١ - ١٨٢.

(٤٦) انظر فيما سبق ص ٧٣٥، ٧٣٦.

وعند "الغزالي" نجد المناقشة التالية للاستحالات: فهو بعد أن ينسب إلى الفلاسفة الاعتقاد بأن هناك مُتَسَعاً، بين تلك الأشياء التي يصفونها بالإمكان، للمعجزات التي يُفسِّرونها تفسيراً عقلياً، ويعد أن يثبت أيضاً اعتقاده هو بالمستحيلات، يقول إن الفلاسفة قد يثيرون الاعتراض التالي: "نحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله وأنتم تساعدون على أن كل محال فليس بمقدور. ومن الأشياء ما يُعرف استحالتها ومنها ما يُعرف إمكانها ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان. فالآن ما حدُّ المحال عندهم؟" ^(٤٧) ويعبارة أخرى، ما الذي يعتبره أولئك المؤمنون بقدرة الله على المعجزات محالاً وليس موضوعاً للفعل الإلهي المعجز؟

يجيب "الغزالي" قائلاً: إن من شأن المستحيلات أن تخرق قانون التناقض، وهو القانون الذي يُقَدِّم "الغزالي" له صيغاً ثلاث: ١ "إثبات الشيء مع نفيه"، أو ٢ "إثبات الأخص [من شيء عام بعينه] مع نفي الأعم"، أو ٣ "إثبات الاثنين مع نفي الواحد". ^(٤٨) ويعقب هذا وصف لأربع حالات من الاستحالات، من المفترض أنه قصد بها أن تكون أمثلة على صيغ الثلاث هذه لقانون التناقض. وسوف أردّ، في عرض هذه الحالات الأربع، كل حالة منها إلى قضية.

الحالتان الأوليان، التي قصد بهما تصوير الصيغة الأولى، يمكن ردهما إلى القضيتين التاليتين.

١ - أ أسود وأبيض معاً؛ ^(٤٩)

٢ - أ في البيت وفي مكان آخر في نفس الوقت. ^(٥٠)

نعرف بوضوح أن هاتين القضيتين متضادتان وليستا متناقضتين، لكن بمعرفتنا أيضاً بتفسير "أرسطو" للسبب في انطباق قانون التناقض على الأضداد كذلك، وهو تفسير تبعاً له "إذا كان مما لا يمكن أن يصدق النقيضان معاً في شيء واحد فبيّن أنه

(٤٧) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٢.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٢٩٢.

(٤٩) المصدر السابق، نفس الم. مع.

(٥٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

لا يمكن أن تكون الأضداد معا لشيء واحد أيضا فإن أحد الأضداد عدم أي نفى للآخر^(٥١) يحاول الغزالي أن يبين كيف أن هاتين القضيتين المتضادتين متناقضتان في الحقيقة. وهكذا يحتج بالفعل بأن القسم الأول من القضية، أي "أ أسود"، يتضمن إثبات السواد فيه نفى البياض، وبالمثل، ففي القسم الأول من القضية الثانية، أي "أ في البيت" يتضمن نفى كون أ في مكان آخر. وهكذا، مع أن القضيتين متضادتان من جهة الشكل، فإنهما في الحقيقة متناقضتان من جهة المعنى.

والحالة الثالثة، التي قصد بها أن تُصور الصيغة الثانية، يمكن أن تُردَّ إلى القضية: أ يريد (يطلب) دون أن يعلم ما يريد (يطلب). وتبعاً لأرسطو أيضاً، فإن "الإرادة تتبع من المعرفة" [أي تتأصل^(٥٢) فيها وتنشأ عنها]،^(٥٣) والطلب ينبع من "الإرادة"،^(٥٤) وهو ما يعني أن "الطلب" خاصية لـ "معرفة" العام. و"الغزالي"، وهو يعكس مثل هذا الرأي، يُدلل على أن هذه القضية تستعمل في نفس الوقت على إثبات الخاص في المعرفة، أي البحث (أو الطلب)، وعلى نفى العام في المعرفة، أي "عدم المعرفة" وبذلك فهي إثبات للمعرفة ونفى لها في نفس الوقت.

والحالة الرابعة، التي قصد بها أن تُصور الصيغة الثالثة، يمكن ردّها إلى القضية: أ جمادٍ وعالم معا.^(٥٥) وإذ يبدأ "الغزالي" بالمقدمة العامة التي تقول إننا نفهم من الجماد ما لا ندرك،^(٥٦) يحتج بأنه على حين تثبت القضية موضع الإشكال شينين لـ أ، أي أنه

(٥١) Metaph. 1V, 6, 1011b, 18 - 19.

(٥٢) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٣ - ٢٩٤. وتُستعمل كلمة "طلب"، في الترجمة العربية لكتاب أرسطو "في النفس" De Anima 111, 7, 341a, 9- 10, 16، وذلك في مقابل الكلمة اليونانية (δύωκεν).

(٥٣) Eth. Nic, 111, 3, 1111a, 23- 24.

(٥٤) Ibid., V1, 2, 1139a, 25-26. وفي ذلك يقول أرسطو: "وهكذا فإن مبدأ الفعل الأخلاقي هو الاختيار الحر (والمقصود به المبدأ هنا نقطة ابتداء الحركة. لا الغاية التي إليها تتحو)، ومبدأ الاختيار هو الشهوة والقاعدة الموجهة نحو غاية ما. ولهذا فإن الاختيار [الإرادة] لا يمكن أن يوجد بدون العقل والفكر، ولا بدون الاستعداد الأخلاقي، مع كون السلوك الحسن وضده في ميدان العقل لا يوجدان بدون فكر وبدون خلق. ومع ذلك فإن الفكر بذاته لا يطبع أي حركة. بل فقط الفكر الموجه نحو غاية ويكون ذا طابع عملي (كتاب الأخلاق، ص ٢١٠. ترجمة إسحق بن حنين). (المترجم)

(٥٥) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٤.

(٥٦) انظر عبارة أرسطو: "وأما الحيوان فإنه يُقدَّم على غيره من الأحياء من أجل حسه". «أي أن الحس هو ما يشكل أساساً ماهيته» < De Anima 11, 2, 413 b, 2 : وانظر أيضاً: De Gen. Anim. 11, 2, 436a, 30-31.

"جماد" وآنه عالم"، فإنها تنفي عنه أحد هذين الشينين، أى العلم، فنفيه متضمن فى معنى لفظ "الجماد"، وهكذا يكون فى القضية نفى للعلم وأثبت له فى الوقت ذاته.

يذكر "الغزالي" نوعاً آخر من الاستحالة هو "قلب" الأجناس [بعضها إلى البعض الآخر].^(٥٧) وهو يذكر، مثلاً على هذا النوع من الاستحالة، "قلب السواد" "قُدرة".^(٥٨) يلاحظ "الغزالي"، أيضاً، فيما يتعلّق بهذا النوع من الاستحالة، أن بعض المتكلمين قد قالوا إنه "مقدور لله".^(٥٩) وإشارة "الغزالي" هنا هى إلى الفقرة الآتية - التى وردت فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى وهى: "قال قائلون... يقدر الله سبحانه على أن يقلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً". وقال قائلون: الوصف لله بالقدرة على هذا يستحيل، لأن القلب هو إبطال أعراض من الشيء وخلق أعراض فيه".^(٦٠) ومن الممكن أن نعرف من "الشهرستاني" أن المتكلمين الذين سلّموا بأن هذا القلب ممكن هما "ضرار" و"حفص الفرد"، وهو يحكى قولهما: "إنه يجوز أن يقلب الله الأعراض أجساماً".^(٦١) وهكذا فإن الاستحالات التى يعترف "الغزالي" أنها كذلك إنما هى فحسب تلك التى تتضمن خرقاً لقانون التناقض. وفيما عداها فالأشياء جميعاً هى فى مقدور الله وخاضعة لأفعاله المعجزة.

فلو نأخذ "ابن حزم" و"الغزالي" مثالين على الرأى السائد فى علم الكلام عن الاستحالة، يمكن أن نصل إلى أن أنواع الاستحالات الثلاث التى أقر بها علم الكلام هى: ١ - الأشياء الخارجة على قانون التناقض؛ و ٢ - الأشياء المضادة لما يُعد طبيعة الله؛ ٣ - وقلب الأجناس بعضها إلى بعض أيضاً عند بعض المتكلمين.

(٥٧) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٤.

(٥٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٦٧.

(٦١) الشهرستاني: "مِلل والنحل"، ص ٦٣.

(٤) أصداء مسيحية

١ - رأى القديس توما فى إنكار علم الكلام النسبية

أصبح إنكارُ علم الكلام للسببية معروفاً للقديس "توما الأكويني" وذلك من خلال مصدرين هما: ١ - الترجمة اللاتينية لكتاب ابن ميمون. "دلالة الحائرين" التى نُقلت عن الترجمة العبرية التى أنجزها "حريزى" Harizi؛ و٢ - الترجمة اللاتينية لتفسيرات "ابن رشد" للعديد من أعمال "أرسطو" وهى الترجمة التى تمت من العربية مباشرة.. وقد بينا من قبل كيف عرض "ابن رشد" لهذا الرأى^(١).

فى عرض القديس "توما" لهذا الرأى يعتمد، كما سنرى، على "ابن ميمون" أساساً، غير أنه يعتمد فى بعض الأحيان على "ابن رشد" كذلك. وتوجد أسبق إشارة، فى كتابات القديس "توما" إلى إنكار السببية، فى تعليقه على كتاب "الأحكام" (sentences)، حيث يَحْصِي فى مناقشته لمسألة "ما إذا كان أى شىء من الأشياء غير الله يحدث شيئاً من الأشياء" ما يسميه بأوضاع ثلاثة (positiones). الوضع الأول منها هو أن "الله يفعل كل الأشياء مباشرة" (immediate)، حتى أنه لا يوجد علّة سواه لأى شىء من الأشياء، وهذا إلى حد أن الممثلين لهذا الوضع يقولون إن النار لا تُسَخَّن (calefaciat) لكن الله هو الذى يفعل فعل التسخين، وأن اليد لا تحرك ذاتها، لكن الله هو الذى يحدث حركتها، ويقولون نفس الشىء عن الأفعال الأخرى. (٢) ويمثّل هذا بالتأكيد رأى

(١) انظر فيما سبق ص ٧٠٦ وما بعدها.

(*) كتاب الأحكام Sententia : كتاب نُقِـه "بيير لومبار" الإيطالى (٩ - ١١٦٤م) رُتب فيه مسائل اللاهوت وعرض بإزاء كل مسألة حجج الإثبات ثم حجج النفي، على ما يقتضى علم الجدول. ولكنه اقتصر على هذا التنظيم فلم يقطع برأى إلا فيما ندر ولم يضع مذهباً. وصار كتابه بعد وفاته وفى أثناء القرن الثالث عشر أساس التعليم اللاهوتى، فكان الأساتذة يشرحونه كل على حسب مذهبه. ولا "توما" شرح على كتاب "الأحكام" فى أربع مقالات (راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلاسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص ١٦٩، ١١٢، دار القلم بيروت، د.ت.). (المترجم)

(٢) In li senti., d. 1, 9. 1, a, 4, Solutio quarum una est.

المتكلمين. أما أى المصدرين كان هو المتاح واعتمد عليه القديس "توما" فأمر يمكن حسمه وذلك بالاعتبارات التالية: عبارة "إن الله يفعل كل الأشياء مباشرة" (immediate) توحي بعبارة "ابن رشد" القائلة: "إن الواحد يحدث كل الأشياء بلا واسطة" sine medio^(٢). وعبارة المتكلمين Loquentes التى يقولون فيها "إن النار لا تسخن" (calefaciat) تعكس عبارة "ابن رشد" وهى: "إن المتكلمين أنكروا أن النار تحرق" (Comburare).^(٤) وعبارة "ابن ميمون" أيضاً وهى "إن المتكلمين يقولون إن كون النار تحرق (comburentem) هو فقط "جرى عادة" > ولا يتمتع فى العقل أن تتغير هذه العادة <^(٥) وليس قانوناً طبيعياً. وعبارة الاكويينى وهى: "إن المتكلمين يقولون إن اليد لا تحرك ذاتها، لكن الله يحدث حركتها" (nec manus movetur, sed Deus causat eius motum) إنما تعكس عبارة "ابن ميمون" التى يقول فيها عن المتكلمين إنهم "قالوا.. حركة اليد المحركة للقلم بزعمنا عرض خلقه الله فى اليد المحركة" (motus manus moventis pennam est accidens creatum in manu).

وأخيراً، فإن وصفه لراى المتكلمين، مثل وصفه تماماً لكل من الرايين^(٦) الآخرين، باستخدامه لفظ "وضع" positio يبدو أنه يعكس لفظ positio فى الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين"، حيث يستخدم هذا اللفظ مكافئاً للفظ antecedens (المساوى للفظ hakdamah فى العبرية؛ واللفظ "مقدمة" فى العربية) وحيث توصف كل مقدمة من المقدمات propositions الاثنتى عشرة التى يقسم "ابن ميمون" إليها موضوعات المتكلمين بأنها مقدمة عامة positio أو antecadens^(٧) "وضعها المتعلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم وهى ضرورية فى إثبات ما يريدون إثباته"، لكن، فيما يتعلق بهذا،

(٢) in x11 Metaph., Comm. 18, p. 305 F.

(٤) Ibid., p. 305 G.

(٥) ابن ميمون "دلالة الحائرين"، ج١ ص ١٤٤، والترجمة اللاتينية: fol 34v, 11. 36-37.

(٦) المصدر السابق، ج١ ص ١٤١، والترجمة اللاتينية fol. 34r, 1.6.

(٧) هكذا فى الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين" (1, 73 (72) Moreh Nebukim، توصف القضايا الاثنتا عشرة التى وردت فى بداية الفصل بأنها "مقدمات" antecedentia.. duodecim، لكن اللفظ المستخدم، أيضاً، فى القضايا الرابعة والخامسة والسادسة والثامنة والعاشرة والثانية عشرة هو لفظ positio على حين أن اللفظ المستخدم فى القضايا الأخرى هو antecedens. ومن الملاحظ فى كل من القضيتين السادسة والعاشرة، حيث يتم تناول إنكار السببية، فإن اللفظ المستخدم فيهما هو positio.

أيضاً، فالحاصل أن "ابن رشد" يستخدم لفظ "المقدمة" *positio* أيضاً وصفاً للرأي المعين من آراء المتكلمين^(٨). وفي نهاية كتاب "الخلاصة الفلسفية" (في الرد على من خرجوا على المسيحية) *summa contra Gentiles*، يخلص القديس "توما"، في نهاية قضائاه التي يدعم بها رأيه في أن "الله يحفظ على الأشياء وجودها"، إلى أنه يجب استبعاد مقدمة "بعض المتكلمين في شريعة المسلمين" (*the law of the Moors* = *quorundam Loquentium in lege maurorum positio*)^(٩). ومن الواضح أن هذه الطريقة في الإشارة إلى المتكلمين تقوم على الربط بين ما جاء في الترجمة اللاتينية لكتاب "ابن ميمون" أي تعبير: *a loquentibus Maurorum* "المتكلمين المسلمين"^(١٠) والتعبير الذي جاء في الترجمة اللاتينية لأعمال "ابن رشد" وهو تعبير: *Loquentibus nostrae legis* "المتكلمين من أهل ملتنا"^(١١). بعد هذه المقدمة التي يقدم بها القديس "توما" لآراء المتكلمين ينسب إليهم الآراء أو المقدمات التالية:

١ - "كل الصور أعراض". وهذا يعكس المقدمة الثامنة *octava positio* عند "ابن ميمون"، تبعاً لما يزعمه المتكلمون من أنه "ليس ثمّ في جميع الوجود غير جوهر وعرض يعنون^(١٢) المخلوقات كلها وأن الصورة الطبيعية أيضاً عرض"^(١٣).

٢ - "إن العرض لا يبقى (*durat*) زمانين (*per duo instantia*)". وهذا يعكس المقدمة السادسة *sexta positio* عند "ابن ميمون"، التي جاء فيها "أن العرض لا يبقى (*durat*) زمانين (*per duo instantia*)"^(١٤). ويثبت "ابن رشد" قول "المتكلمين من أهل ملتنا" *loquentes nostrae legis* بأن "الأعراض لا تبقى (*remanent*) زمانين (*per duo tempora*)"^(١٥-١٦).

(٨) In v111 Phys., Comm. 15, p. 349f.

(٩) Cont. Gent. 111, 65 ad Per hoc autem; cf. 111, 69, ad ex praemissis autem quidam, and quidam eliam.

(١٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧١ (٧٠)؛ والترجمة اللاتينية: fol. 29r, 1. 31. وحيث نجد عند ابن ميمون تعبير: "فريق المتكلمين في الإسلام".

(١١) In x111 Met., comm. 18, p. 305f.

(١٢) وكلمة *quoniam* اللاتينية تساوي في العبرية والعربية: أن.

(١٣) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٢، القضية ٨ من ١٤٢. والترجمة اللاتينية: fol. 34v, 1. 5.

(١٤) المصدر السابق، القضية السادسة من ١٣٩. والترجمة اللاتينية: fol. 33v, 1. 27.

(١٥-١٦) In v111 Phys., Comm. 47, p. 418k (١٥-١٦).

٣ - "لكي يمكن القول إن العالم في حاجة إلى حفظ الله له، أي أن العالم يعتمد في استمرار وجوده على الله، كان على المتكلمين أن يلجأوا إلى القول بأن "تصوير الأشياء" *rerum formatio*، أي التغيير المتعاقب للصور أو الأعراض الملاحظ في الأشياء هو عملية إيجاد على الدوام (*semper.. infieri*) أي أنها تعاقب لا ينقطع لمخلوقات جديدة.^(١٦) وهذا يعكس عبارة "ابن ميمون"، القائلة، إنه عندما يفتى عرض ما من الأعراض، فتبعاً للمتكلمين، يخلق الله عرضاً آخر من نوعه، فيذهب أيضاً ذلك الآخر، فيخلق ثالثاً من نوعه هكذا دائماً، طالما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض"^(١٧).

هكذا بعد عرض رأي أولئك المتكلمين الذي يصفه "ابن ميمون" بأنه رأي "أكثرهم" فيما يتعلّق ببقاء الأعراض ومن ثمّ ببقاء الأشياء في العالم، يعرض القديس "توما" لآراء طائفتين أخريين من طوائف المتكلمين.

أولاً، رأى "بعض من زعموا" - فيما يقال - أن الأجزاء التي لا تتجزّأ، والتي تُكوّن مع الأعراض، الأجسام الموجودة سوف تكون قادرة على البقاء إذا ما رفع الله هيمنته عنها^(١٨). وهذا يشير إلى الرأي الذي ينسبه "ابن ميمون" إلى "بعض أهل النظر من هؤلاء المتكلمين"، وهو ما ينبغي اعتباره إشارة إلى رأي "معمر" وأتباعه، الذين كانوا يرون أنه لو قدّر عدم المبارى لما لزم عدم هذا الشيء الذي أوجده المبارى، يعنى العالم"^(١٩).

ثانياً، "إن بعض هؤلاء يقولون حقاً إن الأشياء لن تكفّ عن الوجود ما لم يحدث الله فيها عرض الفناء (*accidens decisionis*)"^(٢٠). وهذا يعكس عبارة "ابن ميمون" التي تقول: "أما بعضهم فقال: إنه إذا أراد الله إفساد العالم، يخلق عرض الفناء (*accidens finis*) لا في محل فيقاوم ذلك الفناء لوجود العالم"^(٢١). وهذا يمثل كما رأينا رأي "الجبايى" وابنه"^(٢٢).

(١٦) Cont. Gent. 111, 65 وأيضاً Per hoc autem وانظر De verit. 5, 2, 6.

(١٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١ فصل ٧٣، القضية السادسة، ص ١٢٨؛ والترجمة اللاتينية. fol. 33v., 11. 31-32.

(١٨) Contra Gentiles 111, 65, Per hoc autem.

(١٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١ فصل ٧٣، المقدمة السادسة، ص ١٤٠؛ والترجمة اللاتينية: fol. 33v., 11. 46-48.

(٢٠) Cont. Gent. 111, 65, ad Per hoc autem.

(٢١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١ فصل ٧٣، القضية السادسة، والترجمة اللاتينية: fol. 33v., 11. 46-48.

(٢٢) انظر فيما سبق ص ٦٩٢ - ٦٩٣ .

في كتابه "في الإمكان" De Potentia ، وهو المؤلف التالي الذي يذكر "القديس توما" فيه إنكار السببية، يقدم لهذا الإنكار بعبارة: "بعض المتكلمين في شريعة المسلمين"، مثلما أثبت "الرَّبِّي موسى" (ابن ميمون)^(٢٣). وأخيراً يعزوه في "الخلاصة اللاهوتية" Summa Theologiae ، ببساطة، إلى "البعض" (aliqui)^(٢٤). وفي كلا هذين الموضوعين فإن التصوير المستخدم هنا هو تأكيد أنه ليست النار هي التي تُعطي الحرارة (calefaceret أو ignis non calefacit).

٢ - نيقولا أف أوتريكور^(*) وحجة الغزالي ضد العلّية^(**)

في الوقت الذي تصدّى فيه "القديس توما الإكويني" للمتكلمين وأعاد تثبيت الاعتقاد المسيحي بأن الله يفعل على نحو طبيعي من خلال علل ثانوية ويفعل كذلك على نحو معجز بدون علل ثانوية، ظهر هناك في المسيحية من عُرفوا بالرشديين الذين أتهموا بأنهم قالوا: "إن الله لا يستطيع أن يخلق ما تحدّثه علّة ثانية بدون تلك العلّة الثانوية"^(٢٥). وبما إن مثل هذا الاعتقاد قد يؤدي إلى إنكار المعجزات، كان من الطبيعي أن يحاول المدرسيون، في دفاعهم عن إمكانية المعجزات، أن يبيّنوا كيف أنه يمكن أن يحدث الله

De Potentia, 9. 3, a. 7c. (٢٣)

Summ. Theol., 1, 105, 5c. (٢٤)

(٥) نيقولا أف أوتريكور Nicolas of Autrecourt: من الفلاسفة الاسمين المعارضين للطريقة الفلسفية القديمة antiqua عند أمثال "توما الإكويني" و"تونس سكوت" من الوجوديين reales . وهو من أوتريكور سيرمارن Autrecourt sur-Marne . أنهم في سنة ١٢٤٠م بضاليل مختلفة وبعد ست سنين أدانه البابا في خمس وستين قضية مستخرجة من كتبه، يفهم منها أنه كان يذكر تلميحا أنه ملهم من الله ومنسوب لإحياء العلم. وكان الحكم يقضى بإحراق كتبه وتجريده من لقب أستاذ في الفنون وحرمانه من حق التقدم للأستاذية في اللاهوت... لجا إلى بلاط لويس دى بافيلر ملقني المبدعة moderni حينذاك، إلا أنه عاد إلى باريس وأنكر القضايا المنخوذة عليه. وكان مثمراً يولم أف أوكام (راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلاسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ٢٤٥-٢٤٦). (المترجم)

(**) إعادة لا نشر في: Speculum, 44 : 234-238 (1969).

J.R. weinberg, Nicolaus of Autrecourt (1948), p. 87, quoting Chart. Univ. (أنظر: ٢٥)

Paris, Tom I : condemnationes 1270.

أشياء في العالم بدون تدخل لعل وسيطة. وقد ذهب أحد هؤلاء، وهو "نيقولا أف أوتريكور"، إلى حد إنكار أن الله يفعل ما يفعله مستعيناً بعلل وسيطة، متوصلاً هكذا إلى رأى مماثل لرأى المتكلمين المسلمين الذي كان "القديس توما" قد انتقده. وعُبر "نيقولا" عن إنكاره للسببية بعبارات متنوعة، إحدى هذه العبارات، التي يذكرها وهو يُبطل حجةً على السببية، تقوم على أساس ملاحظة احتراق الكتان (stuppa) عند ملاقة النار، أدلى بها "برنار أف أريزو"،^(٢٦) وتقرأ على النحو التالي:

النتيجة التي تقول إن النار متى اقتربت من الكتان دونما عائق فسوف تحرقه ليست نتيجة واضحة بدليل مستتب من المبدأ الأول^(٢٧). هذا الإبطال للحجة، فيما يُقال بحق، مماثل لإبطال "الغزالي" لحجج من يسميهم بالفلاسفة ويعزو إليهم الرأى القائل إن النار هي علّة الإحراق^(٢٨). ومهما يكن الشأن، فإنه يبرز هنا بحق سؤال حول ما إذا كان أبطال الغزالي قد أمكن لـ"نيقولا" معرفته؟ ذلك أن المصدر الوحيد الذي ربما يكون قد عرف منه هذا الإبطال هو الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" (Destructio Destructionis) لابن رشد والتي صدرت سنة ١٢٢٨م، والذي كان يشتمل على كتاب "تهافت الفلاسفة" (Destructio philosophorum) للغزالي؛ غير أن تاريخ تلك الترجمة قريب جداً من سنة ١٢٢٧م، وهي السنة التي بدأ "نيقولا" يحاضر فيها في جامعة باريس، مع أنه من المعترف به أنه قد استطاع بالتالي أن يعرف إبطال "الغزالي" "من هذا المصدر الذي كان قد قرأه"^(٢٩).

وإذا أسائل نفسي ما إذا كان إبطال "الغزالي" معروفاً لـ"نيقولا" فلسوف أحاول بيان أمرين هما : ١ - إن معرفة كتاب "تهافت الفلاسفة" كانت على نحو ما في متناول المدرسين اللاتين قبل صدور الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" سنة ١٩٢٨م بوقت طويل؛ ٢ - وإن مثال: احتراق الكتان، الذي ذكره "برنار" في حجته لإثبات السببية والذي ذكره "نيقولا" في إبطاله للحجة إنما يستند إلى فقرات من كتاب "تهافت الفلاسفة" لغزالي وردت منسوبة إلى الفلاسفة.

(٢٦) Ibid., p. 65, n. 18, quoting Iappe, Nicolaus von Autrecourt (1908), p. 11, 11. 29-30.

(٢٧) Ibid., p. 65, n. 18, quoting Iappe, p. 32, 11. 16-19.

(٢٨) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٢٧٩؛ وانظر: Weinberg, op. cit., pp. 85, n. 4.

(٢٩) Weinberg, op. cit., p. 86.

فأولاً، مسألة معرفة أن كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي كانت في متناول المدرسين اللاتين، قبل صدور الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد بوقت طويل، يمكن بيانها من عبارة وردت في شرح "ألبرت الأكبر" Albertus Magnus على كتاب "الطبيعة" لأرسطو. وفي ذلك الشرح يعيد "ألبرت" تقديم سبع حجج استخدمها أولئك الذين يعتقدون بقدوم العالم، تلك الحجج التي يقول عنها إن "ابن ميمون" (الفيلسوف المصري اليهودي a moyse Egyptio Judaeorum Philosopho) قد التقطها من مواضع عديدة من أعمال "أرسطو" (٢٠) ومن أعمال غيره (٢١). وضد حجة من هذه الحجج، هي الحجة الرابعة التي تتضمن مفهوم الاستحالة، يورد "ابن ميمون" إبطالا لها حيث يمكن أن تقرأ ترجمتها اللاتينية التي كانت معروفة لـ "ألبرت" على النحو التالي: "مهما يكن من أمر، فإن أحد حدائق المتأخرين من المتكلمين قال إنه قد حلّ هذه المعضلة، زاعماً أن الاستحالة موضع الإشكال إنما كانت في الفاعل، وليست استحالة في الشيء المنفعل" (٢٢). ويمكن بيان أن الحجة وإبطالها على السواء يقومان على أساس ما ورد في كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي، وذلك في الفقرة، المتعلقة بالإبطال عنده، والتي تُقرأ على النحو التالي: "لا يبعد أن يكون معنى إمكان الحادث أن القادر عليها يمكن في حقه أن يحدثها فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه" (٢٣). وفي تقرير "ألبرت" لهذا الإبطال للحجة يقدمه أيضاً على هذا النحو فحسب: "مهما يكن من شيء فهناك شخص اسمه "الغزالي" Algazelus قال إنه قد حلّ هذه المعضلة" (٢٤).

Ablertus Magnus, Liber v111 Physicorum, Tract. I, Cap. li, Opinio Aristotelis et (٢٠) ejus rationes, end.

Ibid., Secunda ratio, end. (٢١)

Rabi Mossei Aegyptii Dux Seu Director dubitantium aut perplexorum 11, 15, (٢٢)
Quarta via : Unus autem de intelligentibus postremis loquentibus dixit quod ipse solverat hanc quaestionem, dicens quod ista possibilitas erat in agente, sed non in operato".

وقد جاء الأصل، في العربية، لهذه الفقرة كما يلي: "ورغم بعض حدائق المتأخرين من المتكلمين أنه فكّ هذا العويص، فقال: الإمكان هو عند الفاعل لا في الشيء المنفعل. انظر: "دلالة الحائرين"، المجلد الثاني، ص. ٢٠٠.

(٢٣) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٧٧.

Albertus Magnus, op. et loc. cit., Quarta ratio : "Fuit autem quidam ex (٢٤) defendentibus quod mundus incipit, nomine Algazelus, qui dixit se solvisse hanc rationem per hoc quod dixit...".

ولم يكن بوسع "ألبرت" أيضاً أن يعرف أن هذا "المتكلم" (من حذاق المتأخرين) الذي أشار "ابن ميمون" إليه دون أن يذكر اسمه هو "الغزالي" ما لم تكن لديه معرفة بكتاب "تهافت الفلاسفة". وعلى هذا النحو أيضاً يمكننا افتراض أنه كان بوسع كل من "برنارد" Bernard و"نيقولا" معرفة كتاب "تهافت الفلاسفة"، حتى ولو لم تكن الترجمة اللاتينية لكتاب "ابن رشد"، التي أُنجِزَت سنة ١٢٢٨م، قد وصلت إليهما بعد.

٢ - يمكن بيان أن مثال احتراق الكتان بواسطة النار، الذي استخدمه "برنارد" في حجته لتأييد السببية وإستخدامه "نيقولا" في حجته لإبطال السببية يبنى على فقرة وردت عند "الغزالي" لو وضعنا في اعتبارنا ما يلي: أولاً، إنه لا يوجد في أي من الأعمال التي كانت متاحة لـ "برنارد" و"نيقولا"، التي يستخدم فيها مثال الاحتراق بملاقاة النار، فيما يتعلق بمشكلة السببية، أي ذكر لأي شيء على وجه الخصوص من شأنه أن يحترق عند ملاقاة النار. وهكذا عندما يعرض كل من "ابن رشد" و"القديس توما الاكويني" من جديد لرأي "المتكلمين" في السببية ويقتبسون قولهم الذي ينكرون فيه أن "النار تحرق"^(٢٥) أو أنها "تسخن"^(٢٦) لا نجد ذكراً لذلك الشيء الذي تحرقه النار أو تسخنه. لكن "برنارد" في حجته على أن النار هي السبب في الإحراق، و"نيقولا" في إبطاله لتلك الحجة كلاهما يذكران الشيء الذي تحرقه النار. وأيضاً، فإن الوحيد الذي يذكر ماتحرقه النار، في مناقشته للسببية، وأمكن لهما معرفته، كان هو "الغزالي" فحسب، لأنه هو الذي يستخدم مثال احتراق "القطن" عند ملاقاة النار، وهو يبين اعتقاد الفلاسفة بالسببية،^(٢٧) وكذلك وهو يبطل أيضاً هذا الاعتقاد.^(٢٨) ومع أن

(٢٥) حول إنكار المتكلمين أن النار تحرق، أي إنكار كونها سبباً في الإحراق يُراجع: Averroes, in x11

Metaph., Comm. 18, v111, p. 305 G: "ita quod negant ignem comburere"

(انظر فيما سبق ص ٧٤٩ حاشية رقم ٤). وأيضاً في الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين":

Maimonides, Moreh Nebukim, 1, 72, Dicema positio, fol. 34v, 11. 36-37: "vel esse

ignem comburentem" (انظر فيما سبق ص ٧٤٩ حاشية رقم ٥).

St. Thomas, sum. Theol. I, 105, 5c: "puto quod ignis non calefaceret". (٢٦)

In Sent., d. 1. 1, , a, 4c; De Potentia 111, 7c. وانظر:

(٢٧) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٨.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٢٧٨ - ٢٧٩، ص ٢٨٢.

"برنارد" و"نيقولا" لا يذكران "القطن" بل يذكران أن ما يحترق هو "الكتان flax فإن دراسة الترجمات اللاتينية للفظ "القطن" سوف تُبين ، فيما أعتقد أن اللفظ اللاتيني: "stuppa" الذي استخدمه كل من "برنارد" و"نيقولا" إنما يشير إلى لفظ "القطن" الذي استخدمه "الغزالي".

في الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" التي تمت من العربية مباشرة في سنة ١٢٢٨م ترجم لفظ "القطن" المستخدم عند "الغزالي" إلى bombax^(٢٩) (= βομβυξ و bom-byx) وهو لفظ يعنى فى الأصل "حرير القز" ومن ثم يعنى الحرير. أما كيف أصبح ذلك اللفظ العربى بعد ترجمته إلى اللاتينية هو bombax فيمكن تفسيره بفقرة من كتاب "بلينى": "التاريخ الطبيعى Pliny's Naturalis Historia وتعليق "جان هاريدوان" Jean Hardwin عليه فى نشرته للكتاب ببأريس سنة ١٦٥٨. فى تلك الفقرة من كتاب "التاريخ الطبيعى" التى تتناول "الكتان المصرى" linum يشير "بلينى" إلى أن ما يُسمى فى أيامنا بالقطن هو الذى يسميه بعض الناس gossypion ويصفه بأنه "مادة حريرية" bombyx داخل ثمرة تنبت من شجيرة أسفلها يكون مغزولا على هيئة خيوط^(٤٠). وفى تعليق "جان هاريدوان" على هذه الفقرة يقول: إن الإيطاليين يسمونها bombace لكننا نحن القرنسيين نسميها قطنًا coton ، ثم يقتبس ما يثبته "يعقوب الفترياكو" Jacobus de vitriaco (+١٢٤٠م) فى أحد كتبه من أن ال bombax المنتج فى الشرق يُسمى عند الفرنسيين قطنًا coton سواء فى اللاتينية أو فى لغتهم < أى اللغة الفرنسية >. ^(٤١) وعلى هذا ، فإنه غير مفهوم تماما كيف أن الفرنسى اليهودى "كالونيمىوس ابن كالونيمىوس" Kalonymus ben Kalonymus الذى ترجم فى سنة ١٢٢٨م كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد إلى اللغة اللاتينية^(٤٢) وهو يعرف أن لفظ القطن coton

(٢٩) Ms. vat. Lat. 2434, fol. 53r, col. I, 1.9.

(٤٠) Naturalis Historia xix, 2, 14.

(٤١) فى التعليق على نص ex interiore bombyce يقول "جان هاريدوان: وهذا على نحو ما يسميه

الإيطاليين فى لغتهم Bombace ونقول نحن عنه coton ... ، ويقول Jacobus de Vitriaco, lib.1, cap. 85.

توجد هناك فى الشرق بعض البذور التى يجمع منها الناس ال bombacem الذى يسميه

الفرنسيون colonem . (مقتبس من الطبعة الثانية، ١٧٢٢، مجلد ٢ ص ١٥٦ حاشية رقم ٢).

(٤٢) Steinschneider, Hebr. ubers., p. 330.

هو مجرد رسم للفظ "قطن" في العربية، قد فضّل أن يترجم ذلك اللفظ العربي إلى لفظ bombax اللاتيني الدخيل من اللغة اليونانية .

مهما يكن من شيء ، فبعد قرنين ، أي في سنة ١٥٢٧ ، عندما نشر يهودى إيطالى اسمه "كالونيموس بن داود" Kalonymus ben David^(٤٣) ترجمة جديدة فى فينيسيا لكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد والتي تمت هذه المرة من الترجمة العبرية للكتاب، فإننا نجده يترجم اللفظ العربى "قطن" ، من خلال التعبير العبرى ha-semer ge-ten^(٤٤) إلى اللفظ اللاتينى stuppa (= στυππη)^(٤٥) .

وبما أن كلمة stuppa تعنى "الكُتَّان" أو بالأحرى كتانا من النوع الرديء^(٤٦) فقد يبدو للوهلة الأولى أن استخدام هذا اللفظ، عند مترجم تعبير semer gefen ، كان إما راجعا إلى ١ - أنه لم يعرف بوجود كلمة لاتينية تدل على لفظ "قطن" أو ٢ - إلى ظنه أن التعبير العبرى semer gefen كان يعنى الكتان. غير أن أيا من هذين السببين ما كان له أن يفسّر سبب استخدام المترجم لكلمة تدل على الكتان. وبالنسبة للسبب الأول فمن المؤكد أن المترجم قد عرف استخدام لفظ bombax ترجمة للفظ القطن فى الترجمة اللاتينية الصادرة سنة ١٢٢٨م، لأنه يشير إلى هذه الترجمة وإن يكن بانتقاص نوعا ما، وذلك فى كتابه الذى أهداه إلى الكاردينال "هرقل جونزاجا" Hercules Gonzaga^(٤٧)؛ ومن الضروري أنه كان يعرف بدون شك الاستخدام الإيطالى لكلمة bombace بمعنى القطن، ذلك لأن الاستخدام الإيطالى للفظ bombace على هذا النحو، فيما يشهد "جان هاربان" فى سنة ١٦٨٥م بعد قرن ونصف، إنما كان يرجع على الأقل إلى زمن هذا المترجم .

(٤٣) Ibid., p. 333.

(٤٤) أداة التنكير ha متصلة هكذا بالتركيب semer فى المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الأهلية.

Ms. Bibliothèque nationale, Heb. 910 [3], fol. 162r, col. i, 1.3.

Destructio Destructionum ; in Physicis, Disputatio prima, in Junta's ed. of Aristot-
elis.. opera, vol. ix (1573), p. 129B. (٤٥)

Pliny, Natur. Hist. xix, 3. 17. (٤٦)

(٤٧) اقتبس steinschneider فى Hebr. uebers., p. 333.

وبالنسبة للسبب الثاني، فإن تعبير *semer gefen* ، الذي يعنى حرفياً، "صوف شجرة العنب"^(٤٨) هو تعبير عبري قديم يشيع استخدامه للدلالة على القطن.^(٤٩) وهناك، في الحقيقة ، مواطن لذلك المترجم ، هو الربّي "أوباديا بيرتينورو" - Rabbi obadi- ah Bertinoro (١٥٠٠+) م - وهو مؤلف لتفسير شهير للـ "مشنا"، يشرح التعبير العبري *semer gefen* فى : Kif'ayim VII,2 باستخدام اللفظ العربى "القطن"، وهو مأخوذ - فيما هو واضح تماماً - من الترجمة العبرية لتفسير "ابن ميمون" للـ "مشنا" المكتوب باللغة العربية، هكذا على افتراض أن انقارئ الإيطالى اليهودى لهذا التفسير إنما يعرف بما فيه الكفاية كيف يربط بين اللفظ العربى: "القطن" باعتباره تفسيراً للـ *semer gefen* وبين اللفظ الإيطالى *cotone* .

وعلى هذا قد يبدو أن المترجم اللاتينى، برغم معرفته أن تعبير *semer gefen* العبرى يمكن ترجمته بالقطن *coton* أو بالكلمة اللاتينية *bombax* . لم يكن يميل إلى استخدام أى من هذين اللفظين: فلم يكن يميل إلى استخدام لفظ "القطن" *coton* ربما للسبب الذى اقترحه من قبل وهو أن اللفظ لم يكن قد استخدم عند المترجم اللاتينى فى سنة ١٢٢٨م ولم يكن يميل إلى استخدام لفظ *bombax* ربما بسبب معناه المزيج، لأن اللفظ ذاته، على نحو ما كان يلفظ، كان أيضاً يستخدم فى اللاتينية علامة على الدهشة الساخرة. ولذلك فإن المترجم رأى فى لفظ *stuppa* بدلاً أكثر ملاءمة لهذين اللفظين، فيما يتعلق باستعماله كمثال على الشيء الذى يحترق بالفعل عند ملاقة النار، فمن المؤكد أنه كان يستطيع معرفة أن اللفظ *stuppa* استخدمه ليوكريطس *Lucretius* مثلاً على ذلك الذى يحترق بسهولة.^(٥٠) وأن ذلك اللفظ يوصف عند "بلينى" بأنه الدال على "نباتات المصابيح"^(٥١) وربما كان المترجم متأثراً أيضاً باستعمال اللفظ الإيطالى

(٤٨) انظر وصف "بلينى" لأشجار القطن بأنها "أشجار حاملة للصوف" (*Lanigeræ arbores*) والتي قد يُظن أن أوراقها ، لصغرها ، هي أوراق العنب . (Nat. Hist. xii, 21, 38).

(٤٩) Immanuel Löw, Die flora der Juden, 11, pp. 238 ff.

(٥٠) De Rerum Natura vi, 880.

وانظر أيضاً استخدام كلمة *stupa* فى الترجمة اللاتينية لـ "إسمعيل" (٢١:١) (وهو ما اقترحه الأستاذ

مورتون سميث Morton smith).

Natur. Hist. xix, 3, 71.

stoppa مثلاً على الشيء السهل الاشتعال، على نحو ما يستخدم، مثلاً، في الفول الشائع: "أَنْ تُشْعِلَ النار بكتان جاف": *Spegnere il fuoco colla stoppa* ، والذي كان يُقصد به: أَنْ تَفْعَلَ من شر يسير شراً أكبر. وربما لأنه لم يرد أيضاً استخدام أي لفظ يدل على معنى القطن كمثال على الأشياء التي تشتعل لأن القطن لم يكن ينمو في إيطاليا وعلى اعتبار أنه شيء مستورد فقد كان ثمنه غالياً إلى حد أنه لم يستخدم في الإشعال. ويجب ملاحظة أن "يهودا اللاوي" ، الذي ازدهر في إسبانيا في القسم الأول من القرن الثاني عشر الميلادي، قد استبدل في فقرة من كتابه "خزاري" Cuzari، والتي بيّنت أنه كان يقصد بها الإشارة إلى إنكار "الغزالي" للسببية، "قطعة من الخشب بـ"القطن" كمثال على ذلك الذي يحترق بملاقة النار.^(٥٢) والسبب في هذا عند "اللاوي" ، فيما يفترض ، هو نفس السبب الأخير الذي كنت قد اقترحت ، في حالة استخدام "الكتان" بدلا من "القطن" عند المترجم اللاتيني في سنة ١٥٢٧م.

في ضوء هذا كله، من حقنا أن نفترض أن لفظ *stuppa* عند "برنارد" و"نيقولا" كان له بالمثل أصل في استخدامه كبديل للفظ يعني "القطن" الذي ذكره "الغزالي" في مناقشته لمشكلة السببية. وربما يكون هذا قد حدث بإحدى طريقتين: فربما يكون لفظ *stuppa* قد حل محل اللفظ العربي "القطن" في ذلك المصدر اللاتيني الأسبق وهو ترجمة "تهافت الفلاسفة" للغزالي، الذي أشار إليه "ألبرت الأكبر" - على افتراض أنه كان مصدر معرفة "برنارد" و"نيقولا" ذاتهما قد أوردا لفظ *stuppa* بدلا من اللفظ *bombax* في الترجمة اللاتينية لكتاب ابن رشد "تهافت التهافت" التي ظهرت سنة ١٢٢٨م، على افتراض أن تلك الترجمة كانت هي مصدر معرفتهما باستخدام "الغزالي" له كمثال على السببية .

(٥٢) انظر فيما سبق، 1.3، p. 339، 1.6؛ p. 338، Cuzari v, 20.

الفصل الثامن

سبق التقدير الإلهي والإرادة الإنسانية الحرة
(الجبر والاختيار)

مقدمة

فى القرآن تمييز ملحوظ بين الآيات المتعلقة بسلطان الله على ما يحدث فى الكون - بما فى ذلك ما يحدث للبشر - وبين الآيات المتعلقة بسلطان الله على أفعال البشر. فبالنسبة للآيات الأولى ، هناك أساساً آيات مثل : ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ .. وَهُوَ يَكُلُ شَيْءٌ عَلَيْهِمُ﴾. (سورة الحديد : ٢-٣)؛ ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ..﴾ (سورة الأنعام : ٢)؛ ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾. (سورة هود: ٦). أما فيما يتعلق بسلطان الله على الأفعال الإنسانية، فهناك آيات متعارضة contradictory^(*) . هناك آيات تؤكد سبق التقدير الإلهي المطلق absolute predestination، مثل: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَظَّنَّ أَنْ يَأْتِيَنَّهَا اللَّهُ ..﴾ (سورة يونس: ١٠٠)؛ ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٢٩) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (سورة الإنسان: ٢٩-٣٠) . وسبق التقدير متضمن أيضاً فى آيات مثل: ﴿فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ..﴾ (سورة الأنعام: ١٢٥)؛ ﴿.. خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ..﴾ (سورة البقرة: ٧). ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن سبق التقدير متضمن فى الآية : ﴿... وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المنافقون: ١١). لكن الحرية الإنسانية التامة مؤكدة

(*) ورد فى الأصل تعبير: contradictory statements ، أى آيات يناقض بعضها بعضاً ويحيث لا يمكننا، على زعم المؤلف، أن نعرف منها موقف القرآن الكريم من الحرية الإنسانية صراحة (المترجم)

في آيات مثل: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُزِمْنِ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ..﴾ (سورة الكهف: ٢٩)؛
 ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّنَّ تَابٍ وَأَمِنْ وَعَمِلْ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدِ﴾ (سورة طه: ٨٢). وحرية الإرادة
 الإنسانية متضمنة في آيات تكون فيها الهداية والختم على القلوب والسمع
 والأبصار تالية لما يفعله الإنسان باختياره. وكذلك أيضا الآيات: ﴿إِنَّ الَّذِينَ
 لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ..﴾ (سورة النحل: ١٠٤)؛ ﴿.. وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾
 (سورة البقرة: ٢٦)؛ ﴿.. كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّكْبِرٍ جَبَّارٍ﴾ (سورة غافر: ٣٥)

(١) القائلون بسبق التقدير الإلهي (المجبريون)

أسست أولى المحاولات لصياغة نظرية عن الفعل الإنساني على تلك الآيات التي تؤكد سبق التقدير الإلهي. ويمكن فهم الصورة التي كانت عليها تلك النظرية من مصادر ثلاثة ترجع كلها إلى ما قبل منتصف القرن الثامن الميلادي وهي : أولاً، مجموعة من الأحاديث النبوية التي نقلها بعض الأفراد عن محمد؛ ثانياً، عبارة لـ "جهم بن صفوان" عن نظرية سبق التقدير الإلهي؛ ثالثاً، مناظرة متخيَّلة لـ يحيى الدمشقي بين مسيحي ومسلم.^(١)

في الأحاديث النبوية ، هناك فيما يتعلق بسبق التقدير الإلهي تأكيد للتكافؤ من جهة سبق التقدير الإلهي، بين الأفعال الإنسانية وبين الأشياء التي تحدث للبشر . فأحد الأحاديث الذي يأتي بروايات متعددة ، يأتي في رواية منها على النحو التالي: " إن أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً .. ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلِكُ فَيَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحَ " .^(٢) ثم يُقال إن الملك يسأل الله عن مصير "الأنطفة" ما نقرأه في رواية من الروايات على هذا النحو: "يا رب أشقي أو سعيد فيكتبان. فيقول أي رب أذكر أو أنسى فيكتبان. ويكتب عمله، وأثره ، وأجله ورزقه ثم تُطوى الصحف فلا يُزاد فيه ولا يُنقص".^(٣) وأخيراً، ينتهي الحديث ، في الرواية المثبتة، على هذا النحو: "قوالذي لا إله غيره، إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبقُ عليه الكتاب فيعمل

(١) انظر: Edward E. Sarsbury, "Materials for the History of the Muhamadan Doctrine of Predestination and Freewill", AJOS, 8 (1966), 103 - 181.

والفقرات المشار إليها في الحواشي أرقام ٢، ٣، ٤ فيما يلي مفتتسة من ص ١٢٢-١٢٤ وتلك الفقرات المشار إليها في الحاشية رقم ٩ مفتتسة من ص ١٢٩ وانظر أيضاً Wensinck, "Muslim Creed", pp.54- 556; watt, "Free will", pp. 17-19.

(٢) مسلم بن الحجاج "الصحیح"، ٤، كتاب القدر، ص ٢٠٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص، ص ٢٠٣٧.

يعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها^(٤).

تتجلى دلالة هذه الأحاديث النبوية عندما نقارنها بالتقاليد الربانية الآتية: قال R.Johanan ... "أشار الله تبارك وتعالى إلى الملك الموكل بالجنين، والمسّمى "لَيْلَى" Laylah ، قائلاً له: اعلم أنه قد تكون الليلة إنسان من نطفة فلان وفلانة . فاعلم ذلك لخبرك واعتن بهذه النطفة.. فيأخذ الملك على ذلك النطفة ويأتى بها أمام الله الذى يوجد العالم بكلمته، ويقول لله تعالى: لقد أطلعت ما أمرتني به، لكن ماذا سيكتب لهذه النطفة؟ وعند ذلك يكتب الله تبارك وتعالى ما سيكون للنطفة فى النهاية، ذكر أو أنثى، ضعيف أو قوى، فقير أو غنى، قصير أو طويل، قبيح أو جميل، مكتنز أو نحيل، مهيب أو حقير، كذلك يكتب الله كل ما سوف يكون له . لكن الله لا يُقرّر هل يكون صالحاً أم طالحاً، لأن الله يترك هذا الاختيار لقدرة الإنسان نفسه ، كما هو مكتوب : انظر قد جعلت اليوم قدّامك الحياة والخير والموت والشر (سفر التثنية، الإصحاح الثلاثون: ١٥) ، وعلى ذلك فالله تبارك وتعالى يشير إلى الملك الموكل بالأرواح [الحيّة] قائلاً له: احضر روح فلان وفلان، الذى هو الآن فى الجنة ... فيمضى الملك على ذلك ويحضر الروح فى حضرة الله تبارك وتعالى .. وفى الحال يقول الله تبارك وتعالى للروح : ادخلى النطفة التى وكّلت إلى الملك كذا وكذا^(٥)

وهناك عبارة منظرية لـ "حانينا بن بابا" Hanina b. papa، من المحتمل أن تكون مستندة إلى عبارة أسبق، وتقرأ كما يلي : "اسم الملك الموكل بالجنين هو "لَيْلَى" Laylah . يتناول الملك نطفة ويضعها أمام الله تبارك وتعالى ، قائلاً : يارب العالمين، ماذا تدّخره لهذه النطفة؟ أمقّدر لها أن تُحدث رجلاً قوياً أو رجلاً ضعيفاً، رجلاً حكيماً أو رجلاً سفيهاً ، رجلاً غنياً أو رجلاً فقيراً؟ وهو لا يسأل ، على أية حال، هل سيحدث عن النطفة رجلاً طالحاً أو رجلاً صالحاً، وهذا يؤيد رأى ر. حانينا [ابن حاما]، لأن ر. حانينا " [ابن حاما] قال: "كل شيء فى مقدور السماء ما عدا الخوف من السماء"^(٦).

(٤) المصدر السابق ، ١ ، ص ٢٠٣ .

(٥) Tanhuma: Pekude 3.

(٦) Niddah 16b . وليس من الواضح إذا ما كانت العبارةتان الأخيرتان قسماً من عبارة أصلية لـ ر. حانينا.

بن بابا" أو هما تعليق مضاف على تلك العبارة. وقد ترجمتهما كما لو كانتا قسماً من العبارة الأصلية.

وهناك أيضا العبارتان: الربانيتان القاليتان المتصلتان بالموضوع وهما:

"قبل تشكّل الجنين بأربعين يوما ، ينطلق صوت سماعي يقول: ابنة فلان وفلانة لفلان بن فلان". (٧)

"إن الله جعل هذا مع ذلك" (سفر الجامعة، الإصحاح السابع : ١٤). ويشير هذا إلى "النار" و "الجنة". ما المسافة بينهما ؟ إنها بعرض الكف^(٨).

إن التماثل بين الأحاديث النبوية والفقرات الربانية في الدافع وفي صورتها الحرفية كذلك لافت للنظر تماما. فهناك الملك الذي يسأل الله عن مصير الطفلة. وهناك أيضا الملك الموكول بالروح التي تُنفخ في النطفة إما بواسطة الملك نفسه في الحديث النبوي، أو بواسطة الله نفسه، في التقليد الرباني. وهناك الأربعون يوما إما قبل خلق الجنين في بطن أمه، في الحديث النبوي ، أو قبل تشكّل الجنين، في التقليد الرباني. وهناك أيضا مسافة الذراع بين العاصي والنار وبين الخير والجنة في الحديث النبوي، ومسافة عرض الكف بين النار والجنة في التقليد الرباني. لكن هناك فرق واضح ، من الناحية اللاهوتية، بين الحديث النبوي وبين التقليد الرباني. ففي التقليد الرباني يوجد تمييز بين ما يحدث للإنسان وبين ما يفعله الإنسان، وعلى حين أن الأول مُقدّر ، فإن الأخير متروك لاختيار الإنسان. ولا يوجد في الحديث النبوي مثل هذا التمييز. فالفعل الإنساني مقدّر مثل كل حوادث الحياة الإنسانية. وعلى أساس هذا كله فهناك ما يُغري المرء بأن يقترح أن الأحاديث النبوية قد صيغت من منطلق معرفة المصادر الربانية ومن منطلق المعارضة لها .

نفس الاختيار من جانب أوائل المسلمين لآيات القدر < سبق التقدير الإلهي > في القرآن مُفضّلين إياها على آيات الحرية إنما يظهر بوضوح أيضا في آحاديث أخرى كثيرة . وها هو أكثرها ظهوراً، والذي يُروى كذلك بروايات عدّة . إحدى هذه الروايات تقرأ كما يلي: "قال رسول الله < صلى الله عليه وسلم > احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم أنت موسى اصطفاك الله

Sotah 9 a; sanhedrin 27 a. (٧)

Ecclesiastes Rabbah on Ecc. 7: 14. (٨)

Pesikta Rabbati (ed. F. Friedmann), p. 201 a. وانظر:

بكلّامه وخطّ لك بيده - أتلومني على أمر قدره الله علىّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟
> فقال النبي صلى الله عليه وسلّم < فحجّ أُمّ موسى. ^(٩)

بعد أن يورد الأشعريّ هذا الحديث وغيره ، ينتهي إلى القول بأنّ هذه الأحاديث تدل على أنّ الله عزّ وجلّ علّم ما يكون أنّه يكون وكتبه؛ وأنّه قد كتب أهل الجنة و أهل النار ، وخلقهم فريقين: فريقاً في "الجنة" وفريقاً في "السعير". ^(١٠)

وكما توجد في الأحاديث محاولة لبيان أنّه لا يوجد فرق بين ما يحدث للناس وبين أفعال الناس ، يحاول "جهنم بن صفوان" كذلك بيان أنّه لا يوجد فرق بين ما يحدث للناس عموماً وبين أفعال الناس. ويّزعم أنّها كلّها مخلوقة لله خلقاً مباشراً وبدون انقطاع ، وأنّه لا فعل في الحقيقة لغير الله وحده فهو الفاعل الذي يخلق الأفعال في الإنسان كما يخلقها في سائر الجمادات كما يُقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيّمت السماء وأمطرت واهتزت الأرض فانبثقت ، إلخ غير ذلك. ^(١١) حقاً ، يُقال إنّ الإنسان مختلف عن الجمادات في أنّه يملك قوة وإرادة واختياراً ، غير أنّ الله ، هنا ، أيضاً ، هو الذي يخلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً متفرداً له بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولونا كان به متلوناً. ^(١٢) باختصار ، الإنسان مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. ^(١٣) وتبعاً "لجهنم" ، كذلك ، الثواب والعقاب جبر كما أنّ الأفعال جبر ، وزيادة على ذلك قال "جهنم" إنّّه "إذا ثبت الجبر ، فالتكليف أيضاً كان جبراً". ^(١٤)

إنّ نفس هذا التأكيد لإنكار وجود أي فرق بين أفعال الإنسان وبين الأشياء التي تحدث في العالم باعتباره الخاصة الأساسية للعقيدة الإسلامية في سبق التقدير الإلهي هو ما نجده في المناظرة التي تخيلها يحيى الدمشقي . فالتشكّل ، في تلك المناظرة المتخيّلة

(٩) مسلم بن الحجاج - صحيح مسلم ، كتاب القدر ، ١٣ من ٢٠٤٢ - ٢٠٤٣ .

(١٠) الأشعريّ: "إبانة عن أصول الديانة" ، ص ٨٧

(١١) الأشعريّ: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٧٩: الشهرستاني. الملل والنحل ، ص ٦٠-٦١ .

(١٢) الأشعريّ: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٢٧٩ .

(١٣) الشهرستاني الملل والنحل ، ص ٦٠ .

(١٤) المصدر السابق ، ص ٦١ .

كما صيغت في سؤال يسأله المسلم المسيحي، هي: هل أنت تتمتع بإرادة حرة، وهل أنت قادر على فعل ما تشاء؟^(١٥) ويقول المسيحي مجيباً المسلم: إن الله قد صَوَّرَهُ وجعل له إرادة حرة، وتلك الإرادة الحرة التي شكَّلَ بها تجعله قادراً على فعل الخير أو الشر وأنه مستحق بسبب حرية إرادته للثواب على فعله للخير وللعقاب على فعله الشر. وهو يذكر أيضاً في أثناء مناقشته، أن الإنسان يكون بارتكابه للشر واقعاً تحت تأثير الشيطان. وعلى أية حال، فإنه لا يذكر أن الله يساعده أحياناً في فعله للخير. وعلى العكس من هذا، فإن المسلم يزعم، وفق ما يصوغ المسيحي رأيه <في المناظرة>، أنه <في فعله للخير والشر إنما يصدر عن مشيئة الله>،^(١٦) أي أن أفعاله مقدرة لله سلفاً.

ويمكن أن يفهم، من نفس المناظرة، أن مشكلة الحرية الإنسانية كانت جزءاً من مشكلة أعم هي ما إذا كان الله يفعل في العالم من خلال علل وسيطة <أم أنه يفعل ما يفعله في كل مرة مباشرة>. ففي تلك المناظرة، يقول المسيحي، أنه بعد أيام الخلق الستة قام الله بكل العمليات الطبيعية من خلال علل وسيطة، والإنسان، بما هو أحد هذه العلل الوسيطة، يفعل ما يفعله بإرادة حرة. ويقول المسلم، على العكس من هذا، إنه حتى بعد أيام الخلق الستة يخلق الله كل ما يحدث في الطبيعة خلقاً مباشراً، حتى أن كل فعل إنساني، ينسبه المسيحي إلى الإنسان نفسه باعتباره فاعلاً مختاراً، ينسبه المسلم إلى الله.^(١٧)

في أثناء المناظرة، يدفع المسيحي، ضد إنكار حرية الإرادة، بما يعتبره الحجة الرئيسية، كما سنرى، وهو يحتج في الواقع بأنه لو لم يكن الإنسان حراً، فسوف يكون الله، إذن، غير عادل في عقابه أو في أمره بمعاذرة من يرتكبون الشر.^(١٨) ويشير المسيحي إلى حجة أخرى وهي عدم الاتساق بين افتراض أن يكون الله أراد للعاصي مقدماً أن يرتكب بعض الخطايا وبين كونه لا يريد للخاطي أن يرتكب تلك الخطايا، وهو ما تتضمنه النواهي الموحاة عن ارتكاب تلك الخطايا.^(١٩)

John of Damascus, *Diputatio christiani et saraceni* (PG 94, 1589c). (١٥)

Ibid. (15922 A). (١٦)

Ibid. (1592 B - 1593B). (١٧)

Ibid. (1592 - AB). (١٨)

Ibid. (1593 C). (١٩)

هذا ما يمكن أن يفهم باختصار وعلى وجه العموم من بيان "يحيى الدمشقي" للرأي السائد بين أوائل المسلمين عن سبق التقدير الإلهي والإرادة الإنسانية الحرة . فليس ثمة فرق بين الفعل الإنساني وبين أي فعل من أفعال الطبيعة . فالفعل الإنساني، شأنه شأن أي فعل آخر من أفعال الطبيعة، سواءً منه الفعل الصالح أو الطالح، مُقدَّر من الله سلفاً ومخلوق له خلقاً مباشراً .

من هذه الروايات، الباطنة والظاهرة على السواء، نفهم أن الصيغة الأصلية لذهب سبق التقدير *predestinarianism* كانت هي تلك التي يصفها "جهم" نفسه وصفاً حاسماً بلفظ الجبر *Compulsion* . غير أنه كان من الطبيعي تماماً أن ينشأ هذا السؤال الآتي، كيف حدث أن اختار أوائل المسلمون متابعة آيات الجبر بدلاً من آيات الحرية وفي القرآن، كما رأينا، آيات تؤكد الحرية كما أن فيه آيات تؤكد الجبر؟ اقترح "شراينر" *Schreiner* في سنة ١٩٠٠ إجابة على هذا السؤال؛ وعلى أساس من الدليل إلى أورده بعض الباحثين، ومن بينهم "جولدتسيهر" *Goldziher* عن وجود اعتقاد بالجبرية بين العرب قبل الإسلام، يقول فيها "شراينر": فيما يتعلق بحرية الإرادة: ليس هناك شك في أن مفهوم القدر كان منتشرًا بين العرب الوثنيين، وآيات القرآن [على العكس] لم تكن قادرة على تفتحيتهم بعيداً عنه. ويضيف قائلاً أيضاً إنه فيما بعد، وفي حالة عرض "الأشعرى" لأرائه في القدر كان هناك التأثير المضاف للجبرية الفارسية *Persian Fatalism*.^(٢٠) ومن الواضح أن "جولدتسيهر"، كان يتمثل نفس الاعتقاد الجبري عند العرب قبل الإسلام، والذي يشير إليه في سنة ١٩١٠ باعتباره "تقليدًا أسطوريًا" *mythological tradition*، وذلك عندما يتحدث عن الجدل حول مشكلة حرية الإرادة في الإسلام، وذلك في قوله: "مع أن القرآن استطاع أن يُقدم حجج كلا الفريقين، فما زال هناك تقليد أسطوري، هو الذي ربما كان قد تطور منذ وقت مبكر جداً باعتباره نوعاً من "الهجاء" *hagahad* (*) في الإسلام، أو ربما كان قد ظهر أولاً في ثانيا هذه المناقشات التي شجعت القائلين بالجبر *determinists* - وهي تلك المناقشات لا يمكن

(٢٠) Schreiner, Studien über Jesch'a ben Jehuda, p. 11.

(*) الهجاء: هي الجزء الأسطوري من التلمود. (المترجم)

أن نحدد لها تواريخ دقيقة^(٢١) ويذهب "وات" Watt إلى أبعد من ذلك^(٢٢) فهو لا يجد في الحديث النبوي تقصيلاً لآيات الجبر على آيات الحرية الواردة في القرآن بل يجد انحرافاً حتى عن آيات الجبر في القرآن ذاته. يقول "وات": "إن القرآن كتاب توحيدى" theistic بكل ما في الكلمة من معنى، على حين أن "الأحاديث، مع أنها تذكر "إله" > الواحد > فإنها تميل في بعض الأحيان إلى أن تكون إلحادية" atheistic^(٢٣) . هذه التصورات المجردة > غير الشخصية > impersonal ، وبالأحرى الإلحادية؟، فيما يضيف "وات" قائلًا، هي في الواقع إحياءً للاعتقاد السابق على الإسلام بوجود مجرد القدر impersonal Fate . وللتدليل على أن العرب قبل الإسلام كانوا يعتقدون بوجود

(٢١) Goldziher, voloesungen, 111, 4, pp. 95 - 96 (English, p. 101).

(٢٢) Watt, Free will, pp. 19 ff.

(٢٣) إن ما يذكره "مونتجمري وات"، ويقتبسه المؤلف هنا، من أن "الأحاديث النبوية تميل في بعض الأحيان إلى أن تكون إلحادية" 'at times tend to be atheistic'، تعبير غير موفق . فمن الواضح أن يستهدف التأكيد على وجود تباين حقيقى بين تعاليم القرآن وبين ما تتضمنه الأحاديث النبوية أحياناً؛ ذلك أن الأحاديث النبوية تميل إلى مفهوم للقدر المهيمن - على نحو ما كان سائداً قبل الإسلام - وهو مفهوم لا متسع فيه لحرية إنسانية على الحقيقة. ومطوم أن القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف هما معا مصدر العقيدة الإسلامية الصحيحة وهو ما يلزم معه أن تكون طاعة الله سبحانه وتعالى مقرونة على الدوام بطاعة نبيه الكريم عليه الصلاة والسلام؛ ريث لا يقبل من مسلم أن يتوقف عن قبول ما صرح من أقوال الصادق الأمين انصياعاً لأمر الله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾ (سورة آل عمران: ٣٢) ، وقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (سورة آل عمران: ١٦٢) ، وقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ (سورة المائدة: ٩٢) ، وقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (سورة الأنفال: ١) ، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تَطْلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ (سورة محمد: ٢٣) وقوله تعالى: ﴿ .. وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (سورة الحشر: ٧). ولأن الحديث النبوى الشريف وحى إلهى كذلك - إن لم يكن بنصه فيمنعنا - فإنه يجيب، تفسيراً وتقصيلاً للقرآن الكريم .

ومن المقرر من نوى العقول الراجحة أنه لا يقبل حديث يتعارض مع ما جاء في القرآن الكريم إذ الحق لا يضاد الحق. وجهود علماء الحديث في تحرى الدقة في توثيق الحديث الصحيح مثلاً وسنداً والتنبية إلى درجاته في التوثيق هي أوضح من أن تنوه بها في هذا المقام ويكفى أن نشير إلى موقفهم من أحاديث الأحاد التي لا يرون العمل بها في مجال العقائد. وأن يتقول البعض بعد ذلك كله على أحاديث الرسول فيرون أنها تميل أحياناً إلى أن تكون إلحادية فتجانب بذلك طبيعة القرآن فما هي إلا دعوى ساقطة لا برهان عليها. ولا حجة بالطبع لمن يقيم دعواه على أحاديث المدلسين. (المترجم)

قدر لا مشخص يعتمد "وات" على بعض الدارسين المحدثين للإسلام الذين حاولوا بيان أن تشخيص الزمان في الشعر الجاهلي إنما يتضمن حقاً تصوراً للقدر مماثلاً لذلك التصور الموجود في "الميثولوجيا اليونانية".

ليس هناك شك، فيما أعتقد، في أن المرء لو شرع في التدليل على أن النظرة الجبرية في "السنة" Muslim tradition هي إحياء لقدرية ما قبل الإسلام، فسوف يكون من السهل عليه أن يلاحظ سمة إلحادية في السنة على الرغم مما تذكره عن الإله <الوحد> غير أنني لا أعتقد أن من يقرأ الأحاديث النبوية، بدون مثل هذا القصد المسبق، يمكن أن يجد فيها أي انحراف عن التوحيد الذي جاء به القرآن. بل على العكس تماماً، سوف تبين كلها <أي الأحاديث النبوية> للقارئ العادي محاولات للتحديث بجلال الله ولتصوير قدرته المذكورة في القرآن. ولا أعتقد أن أحداً ليس على راية بمذهب القدر عند أهل السنة المتأخرين وبالاعتقاد اليوناني الأسبق برباب القدر الميثولوجية الثلاث سوف يرى في التشخيص الشعري للزمان - قبل الإسلام - اعتقاداً بالقدر فيه من القوة ما يكفي ليكون حياً في الوضع الديني الجديد الذي نشأ ظهور الإسلام، ومن الواجب على المرء أن يعرف، فضلاً عن ذلك، لماذا لم يكن هناك إحياء مماثل لجبرية أوائل من تحولوا من اليونان إلى الديانة المسيحية والذين كانوا يعتقدون قبل تحولهم إما بالقدر وفق النمط الديني الشائع أو بالقدر وفق النمط الفلسفي المتعقل والذي جاء التعبير عنه في صورة اعتقاد بقوانين صارمة للطبيعة. ولئن كان الوثنيون اليونان الجبريون قد استطاعوا في اتصالهم بالتصور الفيلوني Philonic عن الحرية أن يتبنوا دون أي ارتياب ذلك الرأي، فلماذا لم يستطع من يسمون بالقديريين من الوثنيين العرب أن يفعلوا نفس الشيء عندما وقفوا على التصور المسيحي المماثل للحرية الإنسانية؟

إن التفسير الأكثر احتمالاً لتفضيل أوائل المسلمين لآيات سبق التقدير <الجبر> نجده في تلك الآيات التي يظهر فيها "الإله" الحق في الإسلام - في مقابل آلهة ما قبل الإسلام الزئيفة - بما هو الإله الغالب والمسيطر على الآلهة المزعومة التي لا سلطان لها،^(٢٢)

(٢٢) انظر فيما سبق ص ٦٧١ وما بعدها

وذلك علي نحو ما نجده في الآيات التالية: ﴿... وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا (٥٤) وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ...﴾ (سورة الفرقان: ٥٤-٥٥): ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾ (سورة الروم: ٢٩) '﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...﴾ (سورة يونس: ٢٤). فالقدرة هي على هذا ، الخصيصة الرئيسية للإله الحق، وهكذا كان يجب أن تؤخذ كل الآيات التي تتحدث عن قدرة "الله" بما في ذلك الآيات التي تتحدث عن قدرته على أفعال الإنسان، على أنها معيار الاعتقاد الصحيح. وحتى في اليهودية، مع كل تأكيدات الرِّبَّانِيِّين rabbis على الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية ، فإنه لا تزال هناك شهادة "ابن ميمون" بأنه، على الرغم من عدم وجود معارضة صريحة لهذا الاعتقاد بين اليهود، "فمعظم غير المتعلمين (الجأوتيم golemim) من بين اليهود يقولون إن الله يكتب للإنسان في بدء تكوينه [وهو جنين في رحم أمه] هل سيكون صالحا أم طالحا". (٢٤) وهكذا أدى النظر العقلي البسيط والحماس الزائد لتصوير القدرة الإلهية بهؤلاء اليهود إلى اعتقاد بسبق التقدير الإلهي < الجبر > الذي كان مناقضا لتعاليم دينهم.

ويبدو أن النظر العقلي البسيط والحماس الزائد لتصوير القدرة الإلهية المطلقة هو الذي يعتبره "ابن ميمون" أيضا السبب في نشأة مذهب القدر predestinarianism في الإسلام، لأنه، في نفس الفترة، وهو يشير بالمثل تماما إلى أصحاب القدر في الإسلام يزاوج بينهم وبين معظم غير المتعلمين من اليهود، أولئك ، الذين يصفهم بأنهم "الجهال (tippeshim) بين غير اليهود gentiles" ويستخدم "ابن ميمون" هنا اللفظ العبري tippeshim ، كما فسرت من قبل، (٢٥) على أنه يكافئ في العربية ألقاظ "البَّله" و"الجاهلين" أو "الجهال" وهي الألفاظ التي استخدمها هو نفسه وصفا للجهلاء الذين لا يطبقون العقل في فهم تعاليم الدين وربما كان يستخدمه أيضا باعتباره يكافئ اللفظ العربي "حُقق" الذي أُستخدم عند المعتزلة بمعنى مماثل في وصف خصومهم الذين رفضوا تطبيق العقل في فهم النقل.

Mishneh Torah, Teshubah v. 2. (٢٤)

(٢٥) انظر فيما سبق ص ١٦٥ وما بعدها

إن التناقض بين القدرة المطلقة للإله الحق في الإسلام وبين عجز ألوهة ما قبل الإسلام المُرْتَفَعة الكامن على هذا النحو في القرآن هو الذي أدَّى إذن إلى تفضيل آيات القدر في القرآن على آيات الحرية . وقد رأينا من قبل، بالمثل، كيف ساهم التقابل الكامن في قلب القرآن بين الإله الحق في الإسلام وبين الأصنام الموجودة قبل الإسلام في تفضيل أوائل المسلمين لآيات التنزيه anti-anthropomorphic verses على آيات التشبيه anthropomorphic الواردة في القرآن.^(٢٦) وكما هو الشأن في تفضيل آيات التنزيه،^(٢٧) كذلك كان الشأن أيضا في تفضيل آيات القدر، فمنذ البداية صرّحوا بالنسبة لكل الآيات المضادة contrary^(٢٨) لتلك الآيات التي فضّلوها إنه لا يمكن تفسيرها وإن أي مناقشة لها توسم بأنها هرطقة heresy لكن فيما بعد ظهر منهج من المناهج لتأويلها . وكان مثل هذا المنهج في التأويل ، كما سنرى ، هو نظرية الكسب التي تبنيوها واستخدموها على أنحاء مختلفة.^(٢٩)

هكذا تمّ تفضيل آيات القدر في القرآن على آيات الحرية، وهكذا وصف "جَهَنَّم" سبق التقدير الإلهي في القرآن Koranic predestinarianism بأنه جَبَرٌ Compulsion-ism . ويمرور الوقت، كما سنرى،^(٢٨) فإن المعبرين عن مذهب القدر قد رفضوا إطلاق لفظ "جبرية" عليه مشيرين إليه بازدراء على أنه الرأي المهمل الذي قال به الجهمية. وظل أصحاب مذهب القدر على اعتقادهم بأن أفعال الإنسان مخلوقة لله، ومن ثمّ كانوا يذكّرون على الدوام بالحجتين اللتين أثارهما "يحيى الدمشقي" من قبل ضد القائلين بـ"القدر" ، أي الحجة التي ترى من الجور في حق الله أن يعاقب على أفعال أجبرهم عليها والحجة التي ترى أنه ليس من الاتساق أن يأمر الله الناس بفعل أشياء معينة

(٢٦) انظر فيما سبق ص ٤٩ وما بعدها .

(٢٧) انظر فيما سبق ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٥) ليس في آيات القرآن ما يتناقض أو يتضاد مع غيره من الآيات بآي وجه من الوجوه. بل إن طبيعته المُسَقَّة وتنزهه عن الاختلاف أو التضارب هي آية من آيات إعجازه الفارقة له عن أي كلام يصدر عن المخلوقين

(راجع ما أثبتناه في تعليقنا على ما أورده المؤلف في بداية هذا الفصل) . (المترجم)

(٢٨) انظر فيما يلي ص ٨٥٢ وما بعدها .

(٢٨) انظر فيما يلي ص ٨٥٩ - ٨٦٠ وما بعدها .

يحبها وينهاهم عن أشياء تعينها يبغضها في الوقت الذي يجبرهم على عصيان تلك الأوامر . غير أنه قد أُجيب على هذه الحجج مع الوقت . والإجابة التي أوردها "ابن رشد" منسوبةً إلى الأشاعرة، على هاتين الحجتين تتبدى على النحو التالي:

فيما يتعلّق بالحجة المأخوذة من دفع الجور عن الله تعالى، فإن الأشعرية، وفقاً لما يراه "ابن رشد" قد "التزموا أنه ليس ها هنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور". والفعل يكون عادلاً أو جائراً فحسب بالإشارة إلى كونه طاعة لإرادة الله أو عصياناً لها. وعلى ذلك، فلا يمكن لأحد أن يقول إن الله يفعل الجور عندما يقضي بمعاقبة إنسان على فعل شيء قضت مشيئته < تعالى > على هذا الإنسان أن يفعله. ^(٢٩) وبعبارة أخرى فإن لله تصوراً للعدل لا يمكن لنا أن نعرفه .

وفيما يتعلّق بالحجة التي تذهب إلى أن سبق التقدير يتضمن أن الله يُجبر الإنسان على فعل مالا يرضاه الله نفسه، فإن الأشعرية، وفق ما يقرُّه "ابن رشد"، يتجرأون على القول بأنه "لا يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده". ^(٣٠)

(٢٩) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١١٢ .

(٣٠) المصدر السابق، ص ١١٤ .

(٢) القائلون بحرية الإرادة الإنسانية

على حين لا يظهر المسلمون، في المناظرة المتخيلة بين مسيحي ومسلم التي أُلّفها يحيى الدمشقي في بداية القرن الثامن الميلادي، إلا قائلين بالجبر Compulsionists^(١)، فاندليل قائم على أنه قد وجد بين المسلمين في ذلك الوقت من قالوا بحرية الإرادة الإنسانية، أو من قالوا، وفقاً للتعبير الشائع من قبل، إن للإنسان قدرة على الفعل. إذ يُقال إن "مُعَبِّداً الجُهَنِيَّ"، المتوفى سنة ٦٩٩م، كان أول من بدأ النقاش حول قدرة الإنسان. إن رأيه في الموضوع ليس معروفاً على الحقيقة^(٢)، كما لا يُعرف الكثير عن رأي تلميذه الحسن البصري^(٣)، لكن، بدءاً من "غِيْلان الدمشقي" (٧٣٠م) تكثر الروايات عن آراء أولئك الذين سَأَمُوا بحرية الإرادة الإنسانية^(٤).

وقبل أن نبدأ بمناقشة رأي القائلين بحرية الإرادة فيما يتعلق بقدرة الإنسان على الفعل، دعنا نبين وضعهم لمسألة القدرة الإلهية فالقاعدة الأساسية هي أن القائلين بحرية الإرادة، قبلوا ما يقوله القرآن عن سلطان الله المطلق على نظام الطبيعة. وأمنوا، باستثناء "النظام" و"محمّر" اللذين سلّما بوجود قوانين للطبيعة وبعمل ثانوية (فاعلة) ^(٥) مع بقية المتكلمين بمبدأ الخلق المستمر^(٦). كما قبلوا أيضاً التعاليم القرآنية عن تقدير أجل

(١) انظر فيما سبق ص ٧٦٨ وما بعدها .

(٢) A.J.wensinck, "The Muslim Creed", p. 53, Watt, "Free will", pp. 48-53-54.

(٣) Ritter, "Geschichte der Islamischen Froemigkeit", Der Islam, 21 (1933), 1-83.

(٤) Tritton, "Muslim Theology", p. 58, Watt, "Free will", p.54-55.

(٥) انظر: Watt, pp. 40-41, 54-55.

(٦) انظر فيما سبق ص ٧١٥ وما بعدها .

(٧) يمكن أن يفهم هذا من لغة القائلة بأنه . من الممكن أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحداراً أو هبوطاً بل يحدث سكوتاً وأن يجمع بين النار والظلمة من غير أن يحدث احتراقاً - وهي التي تنسب إلى أبي الهذيل والجبائي وكثير من أهل الكلام . وهم الذين يقصد الأشعري بهم . كما يمكن أن نحكم من السياق - غالبية المعتزلة (الأشعري "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١٢) وانظر فيما سبق ص ٦٩٨ .

الحياة الإنسانية. وهذا ما نعرفه من رواية "الأشعري" التي يقول فيها لو أن القائلين بحرية الإرادة سئلوا : هل تقبلون تعاليم القرآن في هذه المسألة "فلا بد من نعم".^(٧) وبالمثل، فإنهم قبلوا ، أو بعضهم على الأقل، بما يقوله القرآن حول تقدير أرزاق الإنسان. وهذا أيضا ما نعرفه من قول "الأشعري" عن المعتزلة عموما: "قالت المعتزلة إن الأجسام الله خالقها وكذلك الأرزاق"،^(٨) مع أنه تبعاً لمصدر آخر، "جماعة" فقط من المنادين بحرية الإرادة هي التي قالت بتقدير الآجال والأرزاق.^(٩) كما فارقت أهل السنة في زمانها في مسألة تقدير الفعل الإنساني فقط، فالفعل الإنساني عند هذه الجماعة يختلف عن أي فعل آخر في العالم. وبما أن كل أولئك المعتزلة الذين أنكروا السببية وسلموا بأن كل ما يحدث في العالم مخلوق لله مباشرة قد استثنوا الفعل الإنساني، فكذلك "النظام" و"معمّر" أيضا، وهما المعتزليان اللذان أثبتا السببية وسلموا بأن كل فعل في العالم محكوم بعلة سابقة عليه، قد استثنيا الفعل الإنساني، فاثبتنا ، كل على طريقته، حرية الإرادة الإنسانية.^(١٠)

وكون جميع القائلين بحرية الإرادة، باستثناء "النظام" و"معمّر"، قد وافقوا غالبية المسلمين في إنكار العلل الوسيطة لما يُسمّى بالأفعال الطبيعية، وفي تقرير أن كل تلك الأفعال إما خلقها الله خلقاً مباشراً، إنما يثير سؤالاً هو: لماذا كان عليهم أن يستثنوا الأفعال الإنسانية ولماذا كان عليهم أن يفضلوا آيات الحرية في القرآن على آيات القدر مخالفين بذلك عموم المسلمين؟ إن التفسير الذي يفرض نفسه هو أن ذلك يجب أن يكون راجعاً إلى بعض التأثير الخارجي وأن ذلك التأثير الخارجي يلزم أن يكون في أغلب الأمر هو تأثير الديانة المسيحية، إذ يمكن من الملاحظة المتخيلة بين مسيحي ومسلم التي ألفها "يحيى الدمشقي" أن يفهم أن المسيحيين قد احتجوا ضد المسلمين بعقيدتهم في

(٧) الأشعري: "الإبانة من أصول الديانة"، ص ٦٧.

(٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٥٧.

(٩) انظر الماطي: "التنبيه والرد"، ص ١٢٤.

(١٠) انظر بالنسبة للنظام فيصا إلى ص ٩٠٦ وما بعدها وانظر بالنسبة لمعمّر الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٣١ - ٢٣٢، ابن حزم: "الفصل في الملل والنحل"، ج ٤، ص ١٩٩، ح ٧٤.

الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٧.

حرية الإرادة الإنسانية. وهم في تلك المناظرة المتخيلة لا يحتاجون على المسلمين بالاعتقاد بحرية الإرادة فحسب بل ويحتاجون عليهم أيضاً بالاعتقاد بعقل وسيطة في الطبيعة . وقد يتساءل المرء في دهشة لماذا لم يقبل أولئك المسلمين أيضاً بمسألة العلل الوسيطة وقد قبلوا بالاعتقاد المسيحي في حرية الإرادة. ونحن نجد الإجابة على هذا التساؤل في الفرق بين هذين الاعتقادين. فالاعتقاد بعقل وسيطة ، وهو ما يعنى اعتقاداً بوجود قوانين للطبيعة، هو في الأساس مبدأ فلسفى تنبأه فلاسفة الوحي Scriptural Philosophers ، وآباء الكنيسة، ومن قبلهم "فيلون" إذعانا للفلسفة، مع أنهم قد بحثوا فوجدوا سنداً له في الوحي.^(١١) ومهما يكن الأمر، فإن الاعتقاد بإرادة حرة مطلقة هو مما جاء به الوحي أساساً، وهو ما دافع عنه فلاسفة الوحي، وآباء الكنيسة ومن قبلهم "فيلون"، بتعاليم الكتاب المقدس، وأحياناً بمساعدة استدلال فلسفى.^(١٢) هذا الفرق بين الاعتقادين أصبح معروفاً بالضرورة للمسلمين القائلين بحرية الإرادة من مناقشاتهم مع المسيحيين، وعلى هذا فبينما كانوا راغبين في مجارة المسيحيين في اعتقادهم بحرية الإرادة، وهو ما أمكنهم أن يجدوا له دعماً صريحاً من القرآن، لم يروا هناك حاجة إلى متابعتهم في الاعتقاد بوجود علل وسيطة، وهو ما لم يستطيعوا أن يجدوا سنداً له من القرآن.^(١٣) والسند الوحيد الممكن في القرآن لما يمكن اعتباره عللاً وسيطة هو ما نسب فيه إلى الملائكة من مهمة تنفيذ إرادة الله، إلا أننا نتصور أن الملائكة، وحسبهما يتضمنه معنى الاسم ، كانوا معتبرين مجرد رسل لله أوكلمهم - سبحانه - في كل مرة للقيام بمهمة محددة، ولم يكن يُنظر إليهم كما يُنظر إلى العلل الطبيعية الوسيطة على وجه العموم.^(١٤)

(١١) انظر : Philo, 1, Chapter: "The Immanent Logos, Laws of Nature, and Miracles".

وكذلك الفصل المناظر له في كتابي . II. "The Philosophy of the Church Fathers".

(١٢) انظر: Philo, 1, Chapter: "Free will". وكذلك الفصل المناظر له في كتابي: "The Philosophy of the Church Fathers", 11.

(١٣) انظر فيما سبق ص ٧٦٢ .

(١٤) عن تصور الملائكة بما هم علل وسيطة لا باعتبارهم مجرد رسل لله، انظر: الفزالي: "تأهات الفلاسفة"، ص ٢٧٩. وحول الرأي القائل بأن الملائكة ليسوا هم فحسب الذين يمكن أن يكونوا رسلاً لله بل وكذلك الناس أيضاً، انظر: الفزالي: "إحياء علوم الدين" - كتاب "التوحيد والتوكل" - قسم بيان حكايات التوحيد . المجلد الرابع، ص ٢٥٠ .

إن الحجة الرئيسية التي قَدَّمها القائلون بحرية الإرادة من المسلمين تأكيداً لمذهبهم هي تلك الحجة التي لُزمت عن العدل الإلهي. ومن قبل وَجَدنا واحداً من أوائل مَنْ نادوا بحرية الإرادة بين المسلمين، وهو القُدْرِي "غِيْلانَ الدمشقي"، يُقَدِّم هذه الحجة في شكل عدد من الأسئلة وَجَّهها إلى الخليفة "عمر بن العزيز". وتقرأ هذه الأسئلة على النحو التالي: "فهل وَجَدْتَ، يا عمر، حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يعذَّب على ما قضى، أو يقضى ما يُعذَّب عليه؟ أم هل وَجَدْتَ رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وَجَدْتَ رحيماً يُكَلِّفُ العبادَ فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وَجَدْتَ عدلاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً وبالعمى عنه عمى".^(١٥) هذا هو ما سوف يكرره المعتزلة من بعد. فهكذا يقول "واصل بن عطاء" مؤسس الاعتزال: "إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرٌّ وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمُر ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه؛ فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازي على فعله والربُّ تعالى أقدره على ذلك كله".^(١٦) ويحتجُّ "تُعامَة"، بالمثل، بأنه "لو أن أفعال العباد كلها من الله ولا فعل لهم لَمْ يَسْتَحِقُوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا مذماً".^(١٧) وبسبب رفض المعتزلة، الذين كان "واصل" مؤسساً لمذهبهم، لكون أفعال الإنسان مقدرةً سلفاً عُرِفوا بأنهم "أهل العدل"، كما عُرِفوا، على أساس رفضهم لحقيقة الصفات الإلهية، بأنهم "أهل التوحيد".

هذه الحجة، وهي إنه إذا لم يكن الإنسان حراً، فلا يمكن تمشيها مع عدل الله أن يَلَامَ الإنسان على ذنوبه أو أن يعاقبَ عليها ولا أن يُمدَحَ على أفعاله الخيرة، لها أصولها التاريخية في مناقشة مشكلة الحرية من بداية ظهورها في التراث. فـ"أرسطو"، الذي كان تصوره لحرية الإرادة الإنسانية مجرد تصور نسبي، يقول إنه "في المشاعر التي لا اختيار لنا فيها لا نُمَدِّحُ (επαίνουμεθα) ولا نُذَمُّ (ψεγομεθα)".^(١٨)

(١٥) ابن المرتضى: "الملل والنحل- المعتزلة"، ص ١٦ (ص ٢٦).

(١٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٢.

(١٧) ابن المرتضى، "الملل والنحل- المعتزلة"، ص ٢٥ (ص ٦٢).

(١٨) Eth.Nic. 11, 4, 1105 b, 32; 1106a, 2-3.

فـ"المدح" و"الذم" اللذان يذكرهما "أرسطو" هنا هما مدح وذم إنسانيان. ولكي يُدعم "فيلون" تصوُّره لحرية الإرادة المطلقة يحتجُّ بأنه بسبب حرية الإرادة المطلقة وحدها فإن الإنسان يتلقى بحق الذم (πονος) على الذنوب التي يرتكبها عمداً ويتلقى المدح (επαίνον) على الأفعال الطبيعية التي يؤديها عن قصد^(١٩). ولأن الروح الإنسانية قد وهبت الحرية أيضاً فإنها "سوف تعاني بحق من العقاب المحتوم الذي يناله الأحرار الجاحدون لنعمة الحرية"^(٢٠). وعلى نحو ما يتضح من السياق هنا فإن ما يذكره "فيلون" من "ذم" و"مدح" و"عقاب" هو الذم الإلهي والمدح الإلهي والعقاب الإلهي. وكذلك يقول "يحيى الدمشقي" إن "المختارين"، إذن، هم الذين يلحقهم بالتأكيد المدح (επαίνος) والذم (πονος)^(٢١)، ولو لم يكن الإنسان حُرّاً فسوف نجد الله غير عادل في عقابه ، أو في أمره بعقاب من يرتكبون الإثم^(٢٢) وبالمثل ، يحتجُّ أبو قرة^(٢٣)، أيضاً في مؤلفه المكتوب بالعربية قائلاً : لو أنَّ الإنسان مجبر على فعل ما يفعله .. فكيف يمكن لله في عدالته إذن... أن يجزى الإنسان بما يتوقعه من الثواب على طاعته وأن يجازيه بالعقاب على معصيته^(٢٤). ولنا أن نفترض بحق أن الصيغة الإسلامية لهذه الحجة قد جاءت من المسيحيين مباشرة الذين نعرف أن المسلمين كانوا يناظرونهم في هذه المشكلة

وثمة حجة أخرى تدعم القول بالحرية ، لها ما يناظرها في الفلسفة القديمة، وهي حجة يستخدمها "أصل بن عطاء" في قوله : "إنَّ الإنسان يُحسُّ من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة" [أي أنكر ما هو معلوم بالضرورة]^(٢٥). هذه الحجة المنسوبة إلى المعتزلة يراها "الجويني" حجة تقوم على "مدارك العقول". وتقرأ عنده العبارة الافتتاحية في هذه الحجة على النحو التالي : إن "العاقل يُميِّز بين مقبوره

Immut. 10, 47. (١٩)

Ibid., 10, 48. (٢٠)

De Fid. Orth. 11, 24 (PG 94, 953 A). (٢١)

Disputatio Christiani et Saraceni (PG 94, 1592 AB). (٢٢)

Abucara. Mimar IX, 3. (٢٣)

(٢٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٣٢.

وبين ما ليس بمقدوره ويدرك تفرقته بين حركاته الإرادية وألوانه التي لا اقتدار له عليها.^(٢٥) ونفس هذه الحجة المنسوبة إلى المعتزلة، يصوغها "الشهرستاني" أيضاً على النحو التالي: "الإنسان يحسُّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرُّك، وإذا أراد السكون سكن".^(٢٦) والحجة كما صاغها "الإسكندر الأفروديسي" تُقرأ على النحو التالي: من المحال حقاً والمضاد لكل دليل القول بأن الضرورة تمتد لتشمل حتى "الحركات التي يقوم بها الناس، لأننا نرى طوال الوقت .. أنه ليست كل الأشياء مقيّدة بعلم مثل هذه [أي مثل تلك التي تحتملها الضرورة].. ثم يستمر في احتجاجه قائلاً: إنه على حين أن النار غير قادرة، مثلاً، على أن تستقبل البارد.. فمن الممكن للإنسان الجالس أن يقف، وللإنسان المتحرِّك أن يسكن، وللإنسان المتكلم أن يبقى صامتاً".^(٢٧) ومن اللافت للنظر في هذه الحجة، على نحو ما صاغها "الإسكندر"، ما نجده في نفس صياغتها عند اثنين من الفلاسفة اليهود الذين كتبوا بالعربية، فهي تُقرأ عند "سعديا" في قوله: "فأما من < الدليل > المحسوس فأبني وجدتُ الإنسان يشعر من نفسه بأنه يقدر أن يتكلم ويقدر أن يسكت".^(٢٨) وترد في قول "يهودا اللاوي": "لأنك تدرك أن لديك القدرة إما على أن تتكلم أو أن تبقى صامتاً".^(٢٩)

يمكن أن نتبين من خلال آباء الكنيسة تأثير المصطلح اليوناني في استخدام اللفظ العربي "قَدَرِيَّة" الدال على من نالوا بحرية الإرادة الإنسانية. إن الله < تعالى > يوصف في القرآن، أصلاً، بصيغ عديدة من صيغ الفعل "قَدَرَ" أو قَضَى أو كَتَبَ. فالله يوصف بأنه ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٠) وبأنه ﴿..... الْقَدِيرُ﴾ (سورة الروم: ٥٤) وبأنه ﴿... قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً﴾ (سورة الأنعام: ٢٧)، ويُقال إن موسى "قد جاء إلى مدين بقدر الله" (سورة طه: ٤٠). لكن، عندما أثّرت مشكلة الإرادة الإنسانية

(٢٥) الجويني: "الإرشاد"، ص ١١٢.

(٢٦) الشهرستاني: "نهاية الإقدام في علم الكلام"، ص ٧٩.

(٢٧) Alexander, De Fato IX, cf. Cicero, De Fato v.

(٢٨) سعديا: الأمانات والاعتقادات، ص ١٥٢.

(٢٩) Cuzari V, 20, p. 40-341.

(*) اقتباس من قول الله تعالى: ﴿..... فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ ذُرْبَأَ مُوسَىٰ﴾ (سورة طه: ٢٠).

الحرّة فإنه لم يُطبق لفظ "قَدَرِيّة" على القائلين بالقدر < سبق التقدير الإلهي > Predestinarians، الذين اعتقدوا أن القدرة على الفعل < أي قدرة الإنسان > هي شأن من شئون الله < تعالى > وحده، بل طبق اللفظ بالأحرى على القائلين بالقدرة Libertarians، الذين اعتقدوا بأنه "لا يوصف البارئ بالقدرة على شيء يُقدّر عليه عباده".^(٢٠) أما لماذا أعطى ذلك الاسم لمن نسبوا القدرة إلى الإنسان فأمراً فُسرّ على أنحاء متباينة. وقد جمع "نلينو" Nallino عدداً من هذه التفسيرات المتباينة،^(٢١) والتي اشتملت على تفسير "جوليتسيهر" القائل بأن المنكرين لكون الله "قادراً" سُموا "قَدَرِيّة" أي -Lucus a non lucendo^(٢٢). ويقبل "نلينو" نفسه تفسير "هاربروكر" Haarbrucker^(٢٣) بأنهم سُموا "قَدَرِيّة" لأنهم أول من ناقش معنى لفظ "قَدَر" المستخدم في القرآن. وقد قدّم "وات" Watt للأمر تفسيراً جديداً هو أن لفظ "قَدَرِيّة" بدأ يُطلق على القائلين بسبق التقدير الإلهي < أي بالقدر > وعلى القائلين بحرية الإرادة الإنسانية معاً وبدأ كل فريق يُطلقه على الآخر سواء يسواء، لكن شاع إطلاقه بعد ذلك بالنسبة للقائلين بحرية الإرادة الإنسانية < بالاختيار > فقط.^(٢٤) وأود أن أقترح أن استخدام لفظ القدرية على أنه وصف للقائلين بحرية الإرادة، وذلك بالاستخدام الضمني الجديد للفظ "القَدَر"، بمعنى قدرة الإنسان على تصريف أفعاله، كان راجعاً إلى تأثير المعجم الفلسفي اليوناني. والحاصل أن اللفظ اليوناني، في مناظرة "يحيى الدمشقي" بين المسيحي والمسلم، المستخدم للدلالة على الموجود الذي يتمتع بإرادة حرة هو لفظ οὐτεροῦτος،^(٢٥) الذي يعني

(٢٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٩ هـ.

ويُطلق "البغدادى" تسمية المعتزلة بـ"القدرية": "قولهم جميعاً بأن الله غير خالق لأكساب الناس ولا شيء من أعمال الحيوانات وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم صنع ولا تقدير ولأجل هذا القول سُمّاهم المسلمون قَدَرِيّة" (الفرق بين الفرق، ص ٩٤) - (المترجم)

(٢١) انظر: C.A.Nallino, "Sul nom di quadarite", Rivista degli studi orientali, 7 (1916 - 18), 461 - 466.

(٢٢) Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 4, p. 95 (English, p. 101).

(٢٣) Haarbrucker's translation of "Shahrastanis Mila", V. 11, p. 387.

(٢٤) Free will, p. 48 - 49.

(٢٥) Jhon of Damascus, op. cit. (PG 94, 1589 BC).

حرفياً "فى قُدرة المرء الذاتية"، ومن ثم يعنى "تحت سلطانه"، ويعنى "الفاعل المختار". ويوسعنا أن نفترض أنه فى المناظرات التى دارت بين المسلمين والمسيحيين حول حرية الإرادة تُرجم اللفظ اليونانى αὐτεξουσία إلى "قادر بنفسه". وما أن أستخدم لفظ قادر على هذا النحو وصفاً لقُدرة الإنسان على الفعل، حتى كان من الطبيعى تماماً أن يُستخدم لفظ "القدرية" وصفاً لأولئك الذين سلّموا بقُدرة الإنسان على تقرير أفعاله.

هكذا فإن اسم "القدرية" الذى سُمى به أوائل القائلين بحرية الإرادة الإنسانية يدين إلى تأثير الاصطلاح الفلسفى اليونانى عبر مصادر مسيحية.

وفيما يتعلق بوجود تأثير يهودى أيضاً على القائلين بحرية الإرادة من المسلمين، يُقرر "الإسفرائينى" بوضوح أن "القدرية الذين ظهروا فى دولة الإسلام أخذوا طريقهم من قُدرة اليهود".^(٢٧) ويظن اثنان من الباحثين اليهود المعاصرين هما "شمراينر" Schreiner و "نيومارك" Newmark، أن عبارة "واصل بن عملاء": إن كل شئ من أفعال الله تعالى مُقدّر "توّن الخير والشر والحُسن والقبح الصادرين من أكساب العباد"^(٢٧) إنما تعكس تأثير العبارة الربّانية وهى: إن كل شئ خاضع لسلطان السماء ماعدا الخوف من السماء^(٢٨) ومهما يكن الأمر، فمن الملاحظ أنه، حتى لو افترضنا أن عبارة "واصل" قد تأثرت بالعبارة الربّانية، فلا يزال هناك فرق بينهما وذلك على النحو التالى: تبعا "لواصل" فإن كون الشئ مُقدّراً يعنى أنه مخلوق لله خلقاً مباشراً؛^(٢٩) وتبعا للربّانيين فإن كون الشئ "خاضعاً لسلطان السماء" يعنى أنه مخلوق لله خلقاً غير مباشر من خلال ظل وسيطة.

ومع أن المعتزلة - منذ بدايتهم - قد تابَعوا القُدرية^(*) فى تأكيدهم أن للإنسان قدرة على فعله، فإنهم لم يكونوا متاكدين مما إذا كانت تلك القُدرة تؤهله لأن يوصف بأنه

(٢٦) الإسفرائينى: "التبصير فى الدين"، ص ١٢٢، وانظر فيما سبق، ص ١٢٢، ص ٧٦٧ - ٧٦٨.

(٢٧) الشهرستانى: "القل والنحل"، ص ٣٢ - ٣٣.

وعن استخدام لفظ "أكساب" acquisitions هنا انظر فيما يلى ص ٨٢٢ - ٨٢٤.

Berakot 33 b. (٢٨)

(٢٩) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٦.

(*) الإشارة هنا هى إلى أوائل القائلين بالقُدرة أمثال "عمر المقصورى" (٨٠٠هـ) فى دمشق و"مجد الجهنى" (٨٠٠هـ) فى البصرة و"مكحول الدمشقى" (١١٢٠هـ) و"غيلان الدمشقى" (١١٢٠هـ) وغيرهم. (المترجم)

خالق لأفعاله أم لا. هكذا ، يثبت الأشعري، في كتابه "مقالات الإسلاميين"، قوله: واختلفت المعتزلة هل يُقال إن الإنسان يخلقُ فعله أم لا. (٤٠) وفيما بعد يثبت "الأشعري"، في نفس الكتاب، قوله: "المعتزلة كلها ، إلا واحد منهم، قالت إن الإنسان فاعل مُحْضٍ ومُخْتَرَع ومنشئٌ على الحقيقة بون المجاز". (٤١) ومما له دلالة على أن اللفظ "خالق" محذوف من قائمة الألفاظ التي وافق المعتزلة جميعاً، إلا "الناسي" منهم فحسب ، على إمكان إطلاقها على الإنسان بالحقيقة لا بالمجاز . ونجد تفسيراً - لاختلاف المعتزلة حول إطلاق لفظ "خالق" - في عبارة "الجويني" التي يقول فيها: "المتقدمون منهم > أي المعتزلة > كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة". (٤٢) وعن كان هم هؤلاء المعتزلة المتأخرين؟ ولماذا لم يترددوا في إطلاق لفظ "خالق" على الإنسان؟ فإن التفاتراني" يخبرنا في عبارته التالية عن المعتزلة أنه "قد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ "الموجد" و"المُخترع" ونحو ذلك. وحين رأى "الجبائي" وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو: المُخْرِج من العدم إلى الوجود، تجاسروا على إطلاق لفظ خالق". (٤٣)

ومعنى هذا القسم الأخير من العبارة هو أن "الجبائي" وأتباعه قد اعتبروا الفرق بين لفظ "خالق" وبين الألفاظ الأخرى المستخدمة هو مجرد فرق لفظي. ويبدو أن رأى

(٤٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٨.

وفي ذلك يقول "الأشعري" هنا: "واختلفت المعتزلة هل يُقال إن الإنسان يخلق فعله أم لا، على ثلاث مقالات: فزعم بعضهم أن معنى فاعل وخالق واحد، وأنا لا نطلق ذلك في الإنسان لأننا مُنعنا منه. وقال بعضهم: هو الفاعل لا ياله ولا بجارحة وهذا يستحيل منه. وقال بعضهم: معنى خالق أنه وقع منه الفعل مُقتراً فكل من وقع فعله مُقتراً فهو خالق له قديماً كان أو محدثاً. وأجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يرد المعاصي، إلا "الردار" فإنه حكى عنه أنه قال: إن الله أرادها بأن خلّى بين العباد وبينها" (مقالات الإسلاميين، ص ٢٢٨). (الترجم)

(٤١) المصدر السابق، ص ٢٣٩.

(٤٢) الجويني: "الإرشاد"، ص ١٠٦.

(٤٣) التفاتراني: "الشرح على العقائد النسفية"، ص ٩٦.

وفيما يتعلق بعبارة "الجبائي" عن سبب إطلاق لفظ "خالق" على الإنسان، انظر فيما يلي من ٨٨٢ - ٨٨٥ .

"الجبائى" هذا أصبح سائداً بين المعتزلة، لأن "الشهرستانى" فى عرضه لأرائهم على وجه العموم، يقول: "واتفقوا على أن العبد "قادر" "خالق" لأفعاله خيراً وشرّاً." (٤٤)

ووصف الإنسان بأنه قادر على أفعاله، يرد عند المعتزلة عموماً وذلك تعبيراً عن اعتقادهم بحرية الإرادة، وعندما يضاف إلى ذلك وصف الإنسان بأنه خالق لأفعاله، فإنهم لا يقصدون به استقلال فعل الإنسان عن الله كلياً، لأنه على حين أن الإنسان يمتلك القدرة على الفعل حقاً، إلا أن تلك القدرة تأتيه من الله. أما كيف تأتيه تلك "القدرة" أو كما تسمى "الاستطاعة" من الله فكان هناك رأيان:

تبعاً لرأى منهما، الإنسان بما هو إنسان منحه الله منذ ولادته قدرة على الفعل. هذا هو الرأى الذى أثبتته "الأشعرى" للميمونية" والذى يقول عنه إنه يوافق رأى المعتزلة؛ ويقرأ على النحو التالى: "إن الله سبحانه قَوْضُ الأعمال إلى العباد وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كَفَّوْا فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعاً وليس لله سبحانه فى أعمال العباد مشيئة وليس أعمال العباد مخلوقة لله." (٤٥) هذا التصور لحرية الإرادة الإنسانية كان "فيلون" (٤٦) - من الناحية التاريخية - هو أول من صاغه ثم تابعه كل "آباء الكنيسة" الأوائل بعد ذلك. (٤٧)

وتبعاً لرأى آخر، فالإنسان بما هو إنسان ليس مزوداً منذ ولادته بالقدرة على الفعل، لكن الله يخلق فى الإنسان مع كل فعل قدرة يُقدِّره بها على أن يفعل ما يفعله بإرادته الحرة. ووجود مثل هذا الرأى بين أنصار حرية الإرادة وعلى نحو يتميَّزون به عن أصحاب الرأى السابق يقرره "ابن ميمون" بصراحة، وعلى النقيض من أولئك الذين يقول عنهم ببساطة إن "للإنسان استطاعة" (٤٨) وهو ما يقصد به دون ريب ما ينسب به

(٤٤) الشهرستانى: الملل والنحل، ص ٣٠.

(٤٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٩٢. وانظر تعريف التفويض الذى اقتبسه "فرانتز روزنتال" فى:

المرخسى: "أصول"، (القاهرة ١٣٧٢هـ). "التفويض يعنى تفويض الإرادة الإلهية لشخص، أعطاه حق

الاختيار وجعله بذلك مسئولاً عن أفعاله".

(٤٦) Philo, 1, pp. 424 - 428.

(٤٧) انظر: Ibid., pp. 458 - 459, "Religious Philosophy", pp. 158 - 161.

(٤٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ٢ ص ٢٢٧.

"الأشعرى". إلى "الميمونية" يذكر "ابن ميمون" "المعتزلة"، الذين يقول عنهم إنهم يؤكّدون أن الإنسان "يقول بالقُدرة المخلوقة فيه".^(٤٩) وهذه العبارة المباشرة لـ "ابن ميمون" تستند بالتأكيد إلى بعض المصادر غير المعروفة لي حالياً. ويتضح مضمون الخلاف بين أراء المعتزلة في هذه المسألة، فيما أعتقد، في مناقشة "الأشعرى" للخلاف بين المعتزلة حول مسألة ما إذا كانت الاستطاعة تبقى أم لا. فأكثر المعتزلة، على رأي "الأشعرى"، قالوا إنها تبقى... وقال قائلون: لا تبقى.^(٥٠) هذا الاختلاف هو، فيما أرى، تساؤل ضمنى عما إذا كانت الاستطاعة هبة فطرية للإنسان، حتى إنها لتسبق كل فعل من أفعاله ومن ثم يكون لها بقاء، أم أنها مخلوقة خلقاً متزامناً مع كل فعل من الأفعال الإنسانية، ومالمّا أن الأفعال مخلوقة على الدوام، فالاستطاعة على الفعل ليس لها إذن بقاء.^(٥١) وعلى ذلك، فعندما يتحدث المعتزلة حديثاً مبهماً عن الإنسان باعتبار أن له قدرة على الفعل، فإنهم يقصدون إذن إما قدرة تكون مع الإنسان بما هو إنسان زوّدها منذ مولده أو قدرة يخلقها الله مع كل فعل إنساني.

كان هناك اختلاف أيضاً بين القائلين بحرية الإرادة في تصوّرهم لهذه الحرية فتبعاً لأكثرهم، القُدرة على الفعل التي يمنحها الله للإنسان بأى من الطريقتين المذكورتين إنما هي قدرة على فعل إما الأفعال الحسنة والخيرة أو الأفعال الشريرة والأثمة. وعلى أية حال، فإنه تبعاً لجماعة من القائلين بحرية الإرادة "الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم لكي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي".^(٥٢) معنى هذا، فيما يفترض، أن المرء حرّ في أن يتبع أو أن يقاوم نزغات الشيطان، التي هي مصدر أفعال الإنسان الوضيعة والشريرة، لكن الإنسان ليس حرّاً في أن يقاوم الفضل الإلهي، الذي هو مصدر أفعال الإنسان النبيلة والخيرة. وليس واضحاً على أية حال، ما إذا كان الفضل الإلهي، الذي يستطيع به الإنسان، تبعاً لرأى هذه الجماعة من القائلين

(٤٩) المصدر السابق، ج ١ ص ١٤١.

(٥٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٣٠.

(٥١) انظر فيما يلي ص ٨٢٧ - ٨٢٨.

(٥٢) الملطى: "التنبيه والرد"، ص ١٢٣.

بالحرية، أن يفعل الخير هو قدرة قد وهبها الله للإنسان بما هو إنسان عند مولده أو هو قدرة يخلقها الله في الإنسان مع كل فعل يوشك أن يقوم به . وفيما بعد، نجد إيهاماً مماثلاً يتعلق بجذوى الفضل الإلهي، وذلك في مناقشة مسألة "الخاطرين" > خاطر الخير وخاطر الشر < .^(٥٣)

(٥٢) انظر فيما يلي من ٧٩٨ وما بعدها.

(٣) "الخاطران" في علم الكلام وعند "الغزالي"

باعتبارهما قوتين جوانبيتين تدفعان إلى الأفعال الإنسانية^(*)

الجدل الذي قام في الإسلام بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار حول ما إذا كان الإنسان يفعل الشر باختياره أم لا هو جدل يتعلق بما إذا كان الإنسان حراً في مقاومة القوة التي تحثه على ارتكاب الشر أم مجبراً. تُسمَّى هذه القوة، في القرآن، بـ الشيطان Satan، ومع أن هذا الشيطان مخلوق لله (سورة الأعراف: ١٢) إلا أنه قد نُصِبَ نفسه، بمشيئة من الله فيما هو واضح، لغواية الإنسان (سورة الأعراف: ١٥-١٧). ويوصف الشيطان بأنه ﴿عَدُوٌّ مُضِلٌّ مَبِينٌ﴾ (سورة القصص: ١٥) وأن نزغهُ ينزغ الإنسان. (فُصِّلَتْ: ٣٦)^(**) وعند القائلين بالجبر، فإن نزغ الشيطان هذا لا يقاوم، على حين أنه عند القائلين بالاختيار يمكن مقاومته، حتى إن الإنسان عندما يرتكب الإثم دون أن يقاوم وسوسة الشيطان فإنه يفعل ذلك بإرادته الحرة.

وصف الشيطان بأنه عدو وبأن الشر نزغ للإنسان إنما يعكس تصور الكتاب المقدس للشيطان كـ يعكس التصور الرباني rabbinic على السواء. فبرغم أن الشيطان يظهر في الكتاب المقدس غالباً، على أنه عدو للإنسان، فإنه يوصف كذلك بأن المحرّض للإنسان على ارتكاب الإثم.^(١) ويظل الشيطان في التراث الرباني هو العدو للإنسان،

(*) إعادة لما نشرناه في بحثنا، "Studies in Mysticism and Religion" المهدى إلى Gershom Scholem في سنة ١٩٦٧، ص ٥٦١ - ٥٨٤.

(**) الإشارة هنا إلى الآيات القرآنية الكريمة الآتية:

﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (سورة الأعراف: ١٢)، ﴿قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ (١٥) ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (١٣) ﴿ثُمَّ لَآتِيهِمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ (سورة الأعراف: ١٥-١٧)، ﴿قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ (سورة القصص: ١٥)، ﴿وَأَمَّا بِنَزغِهِ ثَمَّ لَآتِيهِمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَأَنْذَارُ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة فصلت: ٣٦).

(١) 1 Chron. 21: 1; cf. 11 sam. 24: 1.

جاء في الكتاب المقدس: "وقف الشيطان ضد إسرائيل وأغوى داود" (سفر أخبار الأيام الأول، الإصحاح الرابع والعشرين الآية الأولى). (المترجم)

لكن دوره الأكثر تعاضلاً هو أنه المحرّضُ على فعل الشر، وأنه يوصف على الخصوص بأنه الذي "يهيئ [من السماء] ويخسل [الإنسان]"^(١) لكنه في دوره المحرّض على الشر هذا يُعرف بأنه خاطر الشر evil yeser^(٢)، والذي يُسمّى، مثل الشيطان "عدواً"^(٣) ويوصف بأنه "المحرّض" للإنسان على فعل الشر،^(٤) غير أنه - فيما يُقال - يوجد، خلافاً للشيطان، في قلب الإنسان ذاته.^(٥) ومهما يكن الأمر، فإنه لا يوجد في القرآن نكرٌ صريح لقوة شريرة دافعة للإنسان تطابق خاطر الشر evil yeser الرباني، مع أنه قد تكون هناك إشارة إلى مثل هذه القوة الدافعة في الآية القرآنية ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ (سورة المائدة: ٣٠) وفي الآية القرآنية ﴿... إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...﴾ (سورة يوسف: ٥٣).

كذلك لا يوجد في القرآن نكرٌ صريح لقوة خيرة دافعة في الإنسان ذاته تطابق خاطر الخير good yeser الرباني. والقوة الخيرة الدافعة والمعارضة للشيطان المذكورة في القرآن صراحة هي الله < تعالى > وحده. وهو ما تكشف عنه الآيات القرآنية الآتية: ﴿... وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (سورة النساء: ٨٣)؛ ﴿... وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ...﴾ (سورة النور: ٢١)، ﴿وَأَمَّا يُنْزَعُ عَنْكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ...﴾ (سورة فصلت: ٣٦)؛ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ... مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ (سورة الناس: ١، ٤)؛ ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (سورة النحل: ٩٩). وكذلك أخذ القائلون بالجبر التصور القرائي لله < تعالى > بما هو < جلُّ شأنه > علّة ما يفعله الإنسان من خير بمعنى أن الله يُجبر الإنسان على فعل الخير، على حين أخذ القائلون بالاختيار بمعنى أن قدرة الإنسان على الاختيار الحر ترجع كلها إلى الله الذي أودع فيه هذه القدرة.

وعلى أية حال، فقد ظهرت في الإسلام، بالتدريج، تصورات جديدة تقوى تدفع الإنسان إلى فعل الخير وتقوى تدفعه إلى فعل الشر. وظهرت أولاً، كقسيم للشيطان، قوة خيرة جديدة،

Baba Batra 16a. (١)

Ibid. (٢)

Sukkah 52a. (٣)

Ibid. 52b (٤)

Ibid. 52a. (٥)

خلقها الله، خارج الإنسان، مثلها مثل الشيطان. وظهرت، ثانياً، قوتان جديدتان، قوة على فعل الخير وقوة على فعل الشر على السواء، خلقهما الله في داخل الإنسان نفسه.

ونجد إشارة إلى قوة مخلوقة خارج الإنسان تحثه على فعل الخير في حديث نبوي > رواه ابن مسعود > يُقرأ على النحو التالي: "لابن آدم" لِمَتَانِ "visitations: لمةٌ من الملك، وِلْمَةٌ من الشيطان، فأما لمةُ الملك فاتَّعَادَ بالخير، وتَصَدَّقَ بالحق، وتطيب بالنعس؛ وأما لمةُ الشيطان، فاتَّعَادَ بالشرِّ، وتكذَّبَ بالحق وتخبَّثَ بالنفس".^(٧)

وهكذا، فإن من بين الملائكة المذكورين في القرآن الذين يُقال عنهم إنهم رُسل الله أختير ملك ينوب عن الله في معارضة الشيطان.

وهناك قوتان محركتان للفعل الإنساني، وُصِفَتَا وَصْفًا مبهمًا بالألفاظ تفضي إلى تأويلات مختلفة، نتعرَّفُ عليهما في حديث آخر.^(٨) وقد بيَّنتُ اختلاف تفويل تلك الألفاظ في أربع ترجمات لهذا الحديث: ترجمتين إنجليزيَّتين وترجمتين فرنسيَّتين. وسوف أنكر هذه الترجمات بترتيب ظهورها، وفي البداية سأضع الألفاظ العربية المبهمة التي تفضي إلى تلك التأويلات المختلفة بين قوسين :

١ - أورد "سالسبري" E.E. Salisbury في سنة ١٨٦٦* ترجمة إنجليزية لهذا الحديث^(٩)

(٧) مقتبس من "لسان العرب"، مجلد ١٦، ص ٢٦. وانظر: Fritz Meier, Die Fawā'id al- Gamal wa- Fawā'id al- Gamal des Nagm ad- Din al- Kubra (1957), p.127, n.3.

(٨) البخاري: "المصحح"، كتاب "القدر"، ٨، ص ٢٥٥ (نشر Krehl & Juynboll).

والحديث النبوي الشريف المشار إليه هنا رواه البخاري في كتاب "القدر" تحت عنوان: "في الخلعة ساءها أغواها: حَدَّثَنَا عِبدَانُ أَخْبَرَنَا عِبدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا بَرْنَسٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (مَا اسْتَخْلَفَ خَلِيفَةٌ إِلَّا لَهُ بَطَانَتَانِ بَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْخَيْرِ وَتَحْفَظُهُ عَلَيْهِ وَبَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْشَّرِّ وَتَحْفَظُهُ عَلَيْهِ وَالْمَعْصُومُ مِنْ عَصَمِ اللَّهِ). (المترجم)

(*) جاءت الترجمة الإنجليزية عند "سالسبري" هكذا:

"There is made to succeed no successor (mā isthila hāliā) (in human descent) who has not two inclinations (bilānātāni), one prompting him to good, and impelling him thereto, and the other prompting him to evil, and thereto impelling him; and he is secured whom God secures".

"Muhammadan Doctrine of Predestination and Free will", Journal of the American Oriental Society, 8 (1866), p.137.

٢ - كما ترجمه إلى الفرنسية سنة ١٩٠٣ دي فليجير A. de Vlieger (*) كذلك. (١٠)

٣ - وفي سنة ١٩١٤ ترجمه هودا O. Houdas (**) إلى الفرنسية ترجمة أخرى. (١١)

٤ - وأورد له "مونتجمري وات" W. M. Watt سنة ١٩٤٨ (***) ترجمة إنجليزية أخرى. (١٢)

من بين هذه الترجمات الأربع، تذهب الترجمة الثانية والترجمة الرابعة إلى أن باعث الخير وباعث الشر يوجدان خارج الإنسان، ومن ثم فمن المحتمل أن يكونا مطابقين للملك وللشيطان، المذكورين في حديث نبوي آخر. والترجمة الأولى والترجمة الثالثة تعتبران الباعثين موجوبين في داخل الإنسان ذاته، وسأحاول أن أبين أن الترجمة الأولى، وهي ترجمة "سالمسبوري" تستند إلى مطابقة بين هذين الباعثين الجوانبيين للفعل الإنساني

(*) جاءت الترجمة الفرنسية عند "دي فليجير" هكذا:

"Chaque prince s'entoure de deux espèces de confidentes. Il ya des confidentes qui lui conseillent le bien et qu'il y incitent; il y en a d'autres qui lui conseillent le mal et qui l'y incitent. Et celui - là est bien protégé que Dieu protège".

(١٠) البخاري : كتاب القدر، ص ٦٤. ومن الملاحظ أن المترجم هنا يترجم كلمة خليفة ب prince أي الأمير ويترجم كلمة "بطانان" ب confidentes أي "المؤمنين على الأسرار". والترجمة الفرنسية هذا في مجملها تضيق مجال المعنى الحديث ولا تعبر عنه بدقة. (المترجم)

(**) جاءت الترجمة الفرنسية عند "هودا" هكذا:

"Tout vicaire institué par Dieu possède deux sentiments innés: l'un qui lui ordonne le bien et l'excite à le faire; l'autre qui lui donne le mal et l'excite à le faire. Celui - là seul est préservé que Dieu préservé .

(١١) El-boukhari : Les traditions Islamiques, iv, 324.

ومن الملاحظ أن "هودا" يترجم الكلمة "بطانان" ترجمة شارحة بـ "deux sentiments innés" أي: "شعوران جوانبيان" وهي ترجمة موفقة كما أنه يترجم كلمة "خليفة" ترجمة شارحة أيضا بـ "tout vicaire institué par Dieu". وترجمته الحديث في مجموعها ترجمة دقيقة. (المترجم)

(***) جاءت ترجمة "وات" هكذا :

"There is no "calif" who does not have two courtiers, one ordering and inciting him to good, and one to bad; and the protected is he whom God protects".

(١٢) "Free will and Predestination in Early Islam", p. 27.

وهنا يعود "وات" إلى اختيار "دي فليجير" في ترجمة الكلمة "بطانان" إلى: "اثنين من رجال البلاط"، كما يحتفظ بالصيغة العربية "خليفة" ويشتبها كما هي نون ترجمة إلى الإنجليزية: مما يؤدى - في رأينا - إلى تضيق معنى الحديث وإلى تقييده من دلالات السيكلوجية والأخلاقية حين توقف المترجم عند المعنى الحرفي وتغافل عن دلالاته المجازية. (المترجم)

وبين ما جاء من ذكر الباعثين *the two yeserim* في التراث اليهودي، وهما باعث الخير *good yeser* و باعث الشر *evil yeser*. ودعى أكتب تعليقاً مختصراً على ترجمة "سالمسبوري"

أولاً، من الواضح أن ترجمة "سالمسبوري" للتعبير "ما أستخلف خليفة" بالعبارة الإنجليزية: [in human descent] *There is made to succeed no successor*، والتي تعنى "ما من إنسان"، تستند إلى الآيات القرآنية ﴿... إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (سورة البقرة: ٣٠) و﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة الأنعام: ١٦٥)، (سورة فاطر: ٢٧) حيث كان آدم يدعى من قبل "خليفة" وفيما بعد يدعى الناس "خلائف".

ثانياً، من المحتمل أن ترجمته للكلمة: "بطائفتان"، التي تعنى حرفياً "جانبيين جوانبيين" *Inclinations* تستند إلى افتراض أن الفقرة تعكس الرأي الرباني *rabbinic* القائل بأن في كل إنسان "ميلاً" إلى الخير *good yeser* و "ميلاً" إلى الشر *evil yeser*. (*)

وهناك رأى صرّح به "النظام" (٨٤٥٠ م) يؤكد وجود قوتين دافعتين في الإنسان، أشير إليهما بلفظ "الخطاران"، الذي هو صيغة المثني للمفرد "خاطر"، وتبعاً لما ورد في مقالات الإسلاميين للأشعري فإنه يُقرأ كما يلي:

١ - "فقال إبراهيم النظام: لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار. وحكى عنه "ابن الروندي" أنه كان يقول إن خاطر المعصية من الله إلا أنه وضعه للتعديل لا ليُعصى". (١٣)

(*) لا نرى هنا ضرورة لمش هذا التزبد للحرص على إرجاع كل حديث نبوي إلى مصدر يهودي أو غير يهودي. فالحديث النبوي الشريف، الذي هو وحى بمعناه، إنما يجيء بيانا للقرآن الكريم وتقصيلاً لمجمله، والآيات القرآنية الكريمة التي ذكرت بواعث الخير وبواعث الشر في النفس الإنسانية آيات كثيرة. ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (سورة يوسف: ٥٣): ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُمَّا تَوْسُونَ بِهِ﴾ (سورة ق: ١٦): ﴿وَلَا أَقْسِمُ بِالْغَيْبِ﴾ (سورة القيامة: ٢): ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (سورة الإنسان: ٣): ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (سورة البلد: ١٠): ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهُ﴾ (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٥﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٦﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (سورة الشمس: ٧-١٠). (الترجم)

(١٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٢٧-٤٢٨. والقسم الأول من هذه الرواية أورده "الشهرستاني" في قوله عن "النظام": "قال لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار" (الملل والنحل، ص ٤١). وانظر عن الشهرستاني ما جاء في: S. Horowitz, "Über den Einfluss der griechischen philosophie auf die Entwicklung des Kalam" (Breslau, 1909), p. 26.

و ٢ - زعم إبراهيم النظام أن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله^(١٤).

تتضمن رواية الأشعري الأولى بوضوح تماما أن عبارة "النظام" الأصلية كانت تتألف من قسمين، يتناول القسم الأول الحاجة إلى الخاطرين ليصح الاختيار الحر بين الإقدام والكف ويتناول القسم الثاني الحاجة إلى "الخاطرين" ليصح الاختيار بين الطاعة والمعصية. غير أنه ليس من الواضح ماهية العلاقة بين هذين القسمين من أقسام العبارة: فمن ناحية يمكن أن يكون القسمان يشيران إلى نوعين مختلفين من الأفعال، حيث يشير القسم الأول إلى ما يمكن أن يُسمى بالأفعال الدنيوية Secular التي وُصفت بالفاظ الإقدام والكف، والتي كان يُعنى بها ببساطة: الفعل أو عدم الفعل، ويشير القسم الثاني إلى ما يمكن أن يُسمى بالأفعال الدينية، التي وُصفت بالفاظ الطاعة والمعصية، والتي كان يُقصد بها فيما هو واضح تماماً طاعة الأوامر الإلهية وعميانها. ومن ناحية أخرى ربما كان القسم الثاني مجرد توسعة للقسم الأول، بتفسير أنه كان يُقصد بالإقدام والكف الطاعة والمعصية للأوامر الإلهية. وعلى أية حال، فمن رواية أوردها "البغدادى" عن نظرية النظام حول الخاطرين، سرعان ما نقتبسها هنا^(١٤)، وهي التي تقوم بوضوح إما على رواية الأشعري الأولى أو على ذات المصدر الذي استمد منه الأشعري روايته الأولى تلك، يمكن أن يُستدل أن الرواية الأولى للأشعري كانت تتناول أفعال الطاعة والمعصية للأوامر الإلهية فحسب، ومن ثم فإن "الخاطرين" كانوا يلزمان عند "النظام" فيما يتعلق بالأفعال الدينية ليس إلا، وتبعاً لذلك فإن "الأشعري" في روايته الثانية المختصرة لنظرية النظام عن "الخاطرين"، والتي تتأسس فيما هو واضح على روايته الأولى الأطول والمصاغة في لغته الخاصة، لم يشعر بالحاجة إلى أن يخصص تلك الأفعال التي كان "النظام" يرى لزوم وجود "الخاطرين" لحدوثها بأنها هي الأفعال الدينية فحسب. ومن رواية أخرى للأشعري عن "النظام" نفهم أنه، على النقيض من خاطر المعصية الذي يصفه "النظام" هنا بأنه الخاطر المخلوق في قلب الإنسان والذي يأمره فحسب بالكف عن طاعة الأوامر الإلهية، يصف الشيطان بأنه الذي يستحيل عليه أن يدخل في قلب الإنسان والذي ينهاه^(١٥) عن القيام بأفعال التقوى والبر.

(١٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٣٩.

(١٤) انظر فيما يلي ص ٦٩١ - ٦٩٥.

(١٥) المصدر السابق، ص ٦٥٣ - ٦٥٤.

على هذا النحو فإنه توجد في الإنسان، فيما يتصل بالأفعال الدينية، قوتان دافعتان متعارضتان تسميان بـ "الخاطرين". فماذا كانت القوتان الدافعتان المتعارضتان في قلب الإنسان فيما يتعلق بالأفعال الدنيوية عند "النظام"؟ هذا ما يمكن أن نفهم إجابته من روايتين أخريين أوردهما "الأشعرى" عن "النظام". هاتان الروايتان هما على النحو التالي:

١ - "فقال 'النظام': 'الأجسام كلها متحركة والحركة حركتان حركة 'اعتقاد' وحركة 'ثقل' فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة'." (١٦)

٢ - "وقال إبراهيم النظام: 'لا فعل للإنسان إلا الحركة وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه؛ وأن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب [التي تقال على أمور الاعتقاد، التي هي أفعال دينية يقوم بها البدن] وكلام الإنسان وسكوته [التي هي أفعال دنيوية للبدن] وسائر أفعاله حركات'." (١٧)

بالربط بين هاتين الروايتين وبين روايات مقتبسة من قبل، نفهم أنه في حالة كل الأفعال المتعارضة للبدن، سواء كانت أفعالاً دنيوية أو دينية، يجب أن يكون هناك ما يناظرها كذلك من أفعال للنفس تكون معارضة لأفعال البدن، لكن، على حين أنه في حالة الأفعال الدنيوية المتعارضة للبدن يمكن أن تكون الأفعال المتعارضة للنفس المناظرة لها هي أفعال من قبيل الإرادات والكراهات والعلم والجهل، فإنه في حالة الأفعال الدينية المتعارضة للبدن، تكون الأفعال المتعارضة للنفس المناظرة لها هي خاطر الطاعة وخطر المعصية.

وينسب "البغدادى"، في روايته التي أشرنا إليها فيما سبق، نظرية "النظام" عن "الخاطرين" إلى مصدر أجنبي. فهو يرى أن "النظام" قد استعارها من البراهمة، الذين يصف رأيهم بقوله:

(١٦) المصدر السابق، ص ٢٢٤. وعن لفظ "اعتماد" انظر: S. Pines, "Etudes sur Awhad al- Zaman", Revue des Etudes Juives, 103 (1938), pp. 45ff; أيضا: Abu'l Barakat al- Baghdadi",

Goichon, Ibn Sina: Livre des Directives et Remarques, pp. 284- 285, n. 2.

(١٧) المصدر السابق، ص ٤٠٢. وانظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٨ حيث يقول: "العلوم والإرادات حركات النفس". وانظر أيضا لفظي "كذب" و"صديق" في آيات قرآنية مثل: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة آل عمران: ٧٥) و﴿يَسْأَلُ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ﴾ (سورة الأحزاب: ٨).

فأما البراهمة فإنهم أقرُّوا بتوحيد الصانع وأنكروا الرسل وزعموا إن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين أحدهما من قِبَلِ الله عزَّ وجلَّ ينبيه به على ما يوجبه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شكره ويدعوه إلى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلالته. (١٨) والخاطر الثاني من قِبَلِ الشيطان يصرفه به عن طاعة الخاطر الذي من قِبَلِ الله عزَّ وجلَّ. (١٩) ويستمر "البغدادي" قبيحاً كيف أن "النظام" أحدث تغييرات معينة في نظريته عن "الخاطرين" منها الرأي القائل بأن كلا من "خاطر الطاعة" و"خاطر المعصية" قد خلقهما الله في قلب الإنسان ذاته. (٢٠)

ومرض "البغدادي" الموجز هنا معاشل لما جاء من تفصيل لآراء البراهمة عند "ابن حزم" (٢١) وعند "الشهرستاني" (٢٢). لكن لا يوجد أي ذكر "لخاطرين" عند "ابن حزم" ولا عند "الشهرستاني"، كما لا يوجد عندهما أي ذكر لموجود يطابق الشيطان المذكور عند "البغدادي". ولقد أخبرني الأستاذ "دانيال هـ. هـ. إنجولس" Daniel H.H. Ingalls أن البراهمة ليس لديهم في الواقع تصور عن وجود قوتين دافعتين متعارضتين في الإنسان. وعلى ذلك، فبينما يمكن أن نفترض أن "البغدادي" كان لديه من مصدر من المصادر بعض الروايات المنحولة - الشفاهية أو المكتوبة - عن البرهمية استمد منها نظرية "الخاطرين" البرهمية، وأن عدم ذكر هذين "الخاطرين" عند "ابن حزم" و"الشهرستاني" يبيِّن بوضوح تماماً أن مصدر علم "البغدادي" بها لم يكن معروفاً على

(١٨) انظر ترجمة "سعديا" saadia للتعبير العبري Otot u-mofetim (أي علامات وعجائب *teparot*) بآيات وبراهين. (Deut. 6:22 et passim)؛ والقُرآن (سورة البقرة: ٩٢) «ولقد جاءكم موسى بالبينات». وانظر. Kaufmann, Attributenlehre, p. 15, n. 28.

(١٩) البغدادي: "أصول الدين"، ص ٢٦؛ ص ١٢٤-١٢٥.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٢٧؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٣٣٨. وينسب "البغدادي" نظرية "الخاطرين" إلى البراهمة وإلى القدرية (أي المعتزلة)، وفيما يتعلق بما أحدثه "النظام" من تعديل في النظرية البرهمية، يقول "البغدادي": "زعم النظام أن الفواطر أجسام محسوسة وأن الله تعالى خلق خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل ودعا بخاطر الطاعة إلى الطاعة ليفعلها ودعا بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليقم له الاختيار بين الخاطرين" (أصول الدين، ص ٢٧). (المترجم)

(٢١) ابن حزم: "الفصل"، ج ١ ص ٦٩.

(٢٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٤٤.

وجه العموم، وأنه إن كان معروفاً فلم يكن مستخدماً على نطاق واسع، فيمكن إذن للمرء أن يتشكك فيما إذا كان ذلك المصدر بالفعل < الذي وقف عليه البغدادي > هو كذلك مصدر نظرية "النظام" عن "الخاطرين" أم لا. وعلى أية حال، فإنه يمكن أن نستدل، من رواية "البغدادي"، أن نظرية النظام عن "الخاطرين" قد اعتبرها "البغدادي"، كما اعتبرها آخرون غيره كذلك، نظرية أجنبية المصدر دون ريب.

لنحاول الآن أن نكتشف ماذا يمكن أن يكون ذلك المصدر الأجنبي.

وفي هذا ثمة احتمالات ثلاثة تفرض نفسها، وهي:

أولاً، هناك النظرية الزرادشتية zoroastrian "للأرواح التوائم" Twin spirits التي تقود الإنسان إلى اختيار الخير أو الشر. ويُقرأ النص، الذي اقتبسناه من ترجمة حرفية، على النحو التالي: "كان هناك أيضاً في البداية روحان (Tā mainyū) كشفاً عن نفسيهما بما هما توأم، يمارسان تأثيرهما تماماً في الأفكار وفي الكلمات أيضاً؛ وكذلك في الأفعال. هذان الروحان يظهران على أنهما الخير والشر؛ والحكيم فقط يرون سواء هو من يختار بينهما اختياراً سليماً (Yasna xxx, 3).^(٢٣) إن التماثل بين الـ Ta mainyū الزرادشتية وبين "الخاطرين" عند "النظام" تماثلٌ مدهش. والقول بأن "النظام" قد عاشر في شبابه قوماً من "الثنية" Dualists^(٢٤) قد يبدو معزّزاً لافتراض وقوع التأثير الزرادشتي عليه. فضلاً عن أن من بين المعاني العديدة للفظ "الخاطر" معنى "الفكر" والعقل وكذلك أيضاً كان هو الشأن مع لفظ mainyū أيضاً.

ثانياً، هناك النظرية اليهودية عن الخاطرين Two yesarim التي ذكرناها من قبل. إنّه لا يوجد بين النظرية اليهودية وبين نظرية "النظام" تشابهاً عاماً فحسب وإنما يوجد أيضاً اتصال بين اللفظ العربي "خاطر" واللفظ العبري yeser، لأنه على الرغم من أن لجذور هذين اللفظين معاني مختلفة، فإنهما قد اكتسبا نفس المعاني المشتقة من: "فكر" و"رغبة" و"ميل". وبالفعل، ينقل، "سعديا" saadia في ترجمته العربية "للأسفار الخمسة"

The Divine Songs of Zarathushtra, translated by Irach J. S. Tarapore Wala (٢٣) (Bombay, 1951), p. 136.

(٢٤) البغدادي: "الفرق بين الفريق". ص ١١٣.

Pentateuch (*) ، للفظ العبري yēser (Gen. 6:5; 8:21; Deut. 31:21) إلى اللفظ العربي "خاطر". وهناك أيضاً تشابهات مذهشة بين "خاطر" المعصية عند "النظام" وبين الـ yēser الشرير في اليهودية. وكما يقول "النظام" عن "خاطر" المعصية إن الله قد خلقه فكذاك يقول الربانيون عن الـ yēser الشرير إن الله هو الذي خلقه، (٢٥) وكما يقول "النظام" إن الله قد خلق خاطر المعصية لغرض خَيْر فكذاك يقول الربانيون أيضاً إن الله قد خلق الـ yēser الشرير لغرض خَيْر، وهو، على هذا، من بين الأشياء المخلوقة التي توصف بأنها "خيرة جداً" (Gen. 1. 31). (٢٦)

ثالثاً، نظراً لأن لفظ "الخاطر" له أيضاً معنى "النفس" فإن التمييز بين "خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية قد يعكس تمييز "أفلاطون" في النفس الإنسانية بين النفس العاقلة (λογιστικον) والنفس اللاعاقلة (αλογιστικον) أو الشهوانية (επιθυμητικον)، والتي تنتهى (το κωλυιον) النفس الأولى منها الإنسان عن فعل الشيء الضار وتحثه (το κελευον) النفس الثانية على فعله. (٢٧) أو أن لفظ "الخاطر" بمعنى "الرغبة" desire قد يعكس استخدام "أرسطو" للفظ (ορεξις)، "الشهوة" "appetency" التي عندما تتحد مع العقل intellect (νοϋς)، تستخدم "وفقاً للعقل" وتنقاد "للرغبة العاقلة (βουλησις)، لكن عندما تتحد مع الخيال وتستخدم ضد العقل، تنقاد للشهوة (επιθυμια)، (٢٨) فتتطابق هكذا مع "خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية عند "النظام".

ولسوف يكون أمراً عقيماً أن نفكر في أي هذه المصادر هو الذي أخذ النظام منه نظريته عن "الخاطرين". فالنزعة الانتقائية Ecclecticism هي ما تميز "النظام" عن غيره

(*) الأسفار الخمسة: هي الكتب السماوية التي نزلت على موسى عليه السلام، وهي: سفر التكوين وسفر الخروج وسفر التثنية وسفر اللاويين وسفر العدد. وهي تشتمل على "التوراة" - في نظر اليهود - وتمثل القسم الأول من "العهد القديم" إلى جانب أقسامه الثلاثة الأخرى، وهي: الأسفار التاريخية، وأسفار الأنبياء، وأسفار الحكماء. (المترجم)

Berakot 61a. (٢٥)

Genesis Rabbab 9, 7. (٢٦)

Republic IV 439 CD. (٢٧)

De Anima 111, 10, 433a, 9 - 30. (٢٨)

من المتكلمين جميعاً، وعلى ذلك يمكننا أن نفترض أن نظريته هذه عن "الخاطرين" كاس لها أصل في هذه المصادر مجتمعة.^(*)

وفي نظرية "النظام" اتحد الـ *yeser* اليهودي مع الرأي الفلسفي حول الرغبات العاقلة والرغبات اللاعاقلة للنفس، أو النفس العاقلة والنفس اللاعاقلة < الشهوانية > ، وهو رأى وجدناه عند "فيلون"^(٢٩) من قبل، ويمكن بيانه في المسيحية كذلك. وعلى ذلك، فأياً كان المعنى الذي استخدم "النظام" فيه لفظ "الخاطر"، سواء بمعنى الرغبة أو الميل أو العقل أو النفس، فإنه يتصور "الخاطرين" على أنها قوتان جوانيتان خاصتان تدفعان الإنسان إلى أفعال دينية متعارضة، في تمايز عن بعض القوى الجوانية العامة التي تدفع الإنسان إلى أفعال دنيوية متعارضة. وبالنسبة لهذين النوعين من الأفعال فإن "النظام" كان يعتقد، بما هو معتزلي، أن الإنسان حر في اختياره بين هذين الدافعين المتعارضين.

وقد قوبلت نظرية "الخاطرين" التي قدمها "النظام" المعتزلي برود أفعال متباينة من المعتزلة أصحابه. فعلى حين روى "الأشعري": "وقال أبو الهذيل و[البعض من] سائر المعتزلة: الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله وخاطر المعصية من الشيطان"^(٣٠) فإن آخرين، على أية حال، قد رفضوا النظرية برمتها. ونقرأ الروايات عن هؤلاء الآخرين على النحو التالي:

(*) مما يستوقف النظر هنا أن يذكر المؤلف كل هذه المصادر مجتمعة في بحثه عن أصل محتمل لنظرية "النظام" ولا يشير أبداً إشارة إلى تأثير ما ورد في القرآن الكريم من ذكر للطبيعة الإنسانية وما رُكِب فيها من قوى باطنة وظاهرة وما ألهمته من التمييز بين الخير والشر. ولا يستقيم بالطبع في منهج البحث السليم أن نلتزم مصادر محتملة، بعيدة في الزمان وفي المكان، وأن نغفل عن مصدر الإلهام القريب والمؤثر في تشكيل الوحي الإسلامي، ونعني به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. (وراجع ما أثبتناه من قبل في تعليقنا عقب الحاشية رقم ١٢). (المترجم)

(٢٩) انظر كتابي: Philo, 11, 288-290

(٣٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٢٩. وعن السبب في إضافتي بين قوسين لكلمة "البعض من" القيدة المعنى انظر فيما يلي الحاشية رقم ٣٢.

ومن الملاحظ أن في عبارة الأشعري توسعة وعدم تدقيق: فكلمة "سائر" تعني "كل" أو "جميع" ولا تعني البعض، كما أن "الأشعري" نفسه - بعد أن عرّض لانتقادات المعتزلة لنظرية "الخاطرين" - يقول: "فمفكر منكرو الخواطر وقالوا 'لا خاطر' ("مقالات الإسلاميين"، ص ٤٢٩). (المترجم)

- ١ - قال "بشر بن المعتمر": قد يستغنى المختار في فعله وفيما يختاره عن "الخاطرين" واحتج في ذلك بأول شيطان خلقه الله وأنه لم ينقل شيطانٌ يُخَطِرُ: (٢١).
- والإشارة هنا هي إلى الآية القرآنية التي جاء فيها أن الشيطان، أو بالأحرى إبليس، قد خلقه الله وأنه عصى أمر ربه (سورة الأعراف: ١١-١٢؛ سورة ص: ٧٤) غير أنه لا يوجد ذكر لـ"خاطر" أدى به إلى معصية الله.
- ٢ - وقال قوم إن الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتحبها فليس تحتاج إلى "خاطر" يدعوها إليها. وأما الأفعال التي تكرها وتنفر منها فإن الله عز وجل إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها، وإن دعاه الشيطان إلى ما تميل إليه وتحبه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازى داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة، وإن أراد الله سبحانه أن يقع من النفس فعل ما تكرهه وينفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيب والترهيب والتوفير (٢٢) يفضل ما عندها من الكراهة لذلك فتميل النفس إلى ما دُعيت إليه ورُعيت فيه طباعاً. وذكر ابن الروندي أن هذا القول قوله: (٢٣).
- إن الفرق بين هؤلاء "القوم"، الذين يتفق ابن الروندي معهم وبين "النظام" يمكن أن يتحدد على النحو التالي: بالنسبة للمعتزلة، الذين يعتقدون بحرية الإرادة، هم يتفقون
- (٢١) المصدر السابق، ص ٤٢٨؛ وانظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٤٥.
- ورواية الشهرستاني لراي "بشر" هنا هي: "... وإذا كان مخفراً (أي الإنسان العاقل) في فعله فيستغنى عن الخاطرين: فإن الخاطرين لا يكون من قبل الله تعالى وإنما هما من الشيطان. والمفكر الأول لم يتقدمه شيطان يُخَطِرُ الشك بباله. ولو تقدم فالكلام في الشيطان كالكلام فيه" (الملل والنحل، ص ٤٥). (المترجم)
- (٢٢) كلمة "توفير" هنا فيما يفهم من البدائل الواردة في العبارة كلمة مشكوك فيها. ومن المحتمل أنها تحريف لكلمة "توفيق" التي ترد في مواضع أخرى من كتاب "مقالات الإسلاميين" (ص ٢٦٢؛ ص ٢٨٣) بمعنى العون الإلهي أو اللطف أو الفضل.
- (٢٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ص ٤٢٨. وهذان الفريقان من خصوم "النظام"، اللذان عارضاً على وجه الخصوص لزوم "الخاطرين" للأفعال الدينية. هنا اللذان كان يتبعهما "الأشعري" - بلاروب - وهو يقول، بعد روايته الثانية عن "النظام" مباشرة (ص ٢٣٩)، وانظر فيما سبق الحاشية رقم ١٤: "إن سائر المعتزلة اختلفوا معه (ص ٢٣٩). ولهذا جاءت إضافتي بين قوسين للصفة المحددة "البعضى من" (انظر الحاشية السابقة رقم ٢٠).

مع "النظام" على أنه في حالة الأفعال الدنيوية يكون المقصود بالإرادة الحرة هو قدرة الإنسان على الاختيار بين الدوافع المتعارضة للميل الطبيعي وللكلف الطبيعي، لكنهم يختلفون مع "النظام"؛ الذي يأخذ حرية الإرادة، في حالة الأفعال الدينية بمعنى قدرة الإنسان على الاختيار بين الدوافع المتعارضة لـ"خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية، إذ يعتقدون أنه، حتى في الأفعال الدينية، يكون المقصود بالإرادة الحرة قدرة الإنسان على الاختيار بين الدوافع المتعارضة للميل الطبيعي وللكلف الطبيعي. وهم، على أية حال، يعتقدون مثل "النظام" أنه، في حالة الأفعال الدينية، يوجد للمعصية أيضاً مثير خارجي، وذلك هو الشيطان المذكور في القرآن. وبالنسبة للمعتزلة كذلك، فإنهم يعترفون مع "النظام" أن الله الذي منح الإنسان إرادة حرة لا يتدخل في الأفعال الإنسانية،^(٣٤) لكنهم يضيفون أنه في حالات معينة يمكن أن يُعين الله الإنسان على ممارسة قدرته على الاختيار. ويتجلى هذا الفضل الإلهي، فيما يقولون، بطرق ثلاثة: ففي حالة إغواء الشيطان للإنسان بالمعصية، ١ - قد يخلق الله في الإنسان قوى دافعة جديدة توازي غواية الشيطان له، حتى إن الإنسان ليصبح قادراً على ممارسة قدرته على التصرف بحرية وعلى الاختيار. وفي حالة التحريض على المعصية بكلف طبيعي، فإما ٢ - أن يخلق الله في الإنسان أيضاً قوى دافعة جديدة توازي ذلك الدافع للكلف الطبيعي، حتى إن الإنسان يُقدَّر على ممارسة الفعل بحرية وعلى الاختيار، أو ٣ - قد يُحوَّل الله دافع المعصية ذاك إلى دافع للطاعة. ومهما يكن الأمر، فليس واضحاً ما إذا كان هذا الفضل الإلهي المعين للإنسان يتصوره هؤلاء "القوم" و"ابن الروندي" كذلك على أنه فضل إلهي حر أو أنه فضل مستحق.^(٣٥)

وقد استخدمت نظرية "الخطارين" عند "النظام" التي تقول بوجود قوتين جوانبيتين دافعتين تحت إحداهما على أفعال الخير وتحرض الأخرى على أفعال الشر بين المتكلمين من أهل السنة؛ فقد تبناها "الحاسبى" الذي، مع أن الصوفية يعتبرونه واحداً

(٣٤) المصدر السابق، ص ٥٤٩.

(٣٥) * يبين أن إشارة المؤلف هنا هي إلى نظرية "الصلاح والأصلح" التي قال بها المعتزلة دون سواهم من الفرق الإسلامية. (المترجم)

منهم، يدرجه كل من "البغدائي" و"الشهرستاني" بين متكلمي السنة^(٢٥) وعلى حين أن "المحاسبي" يقبل نظرية "الخاطرين" عند "النظام" فلم يكن يُسلم - باعتباره من القائلين بـ "القدر" - بأن الإنسان حر في أن يتبع ما يدفع إليه "الخاطر" الأول أو "الخاطر" الثاني. وهكذا، لكي يغير من المعنى الأصلي غير السنّي للنظرية، لم يستخدم لفظ: "الخاطران" الذي هو مثني المفرد "خاطر"، كما أنه لم يتحدث عن تضاد بين "خاطر" من النوع الأول و"خاطر" من النوع الآخر، ولكنه يستخدم بدلا من ذلك لفظ "خَطَرَات" الذي هو جمع "خَطَرَة"، ويتحدث عن تضاد بين نوع من "الخطرات" ونوع آخر، مستخدماً "الخاطر" المفرد، فحسب، باعتباره مصدرا من مصادر أحد هذين النوعين من "الخطرات".^(٢٦) وهكذا، وهو يعكس عبارة "النظام": "لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام > أى الطاعة < والآخر يأمر بالكف > أى المعصية < ، فإنه يقول: إن طاعة القوانين الإلهية تتوافق مع خطرات القلب، التي تحض على كل خير وشر.^(٢٧) لكن على حين أنه تبعا للنظام يأتي كلا "الخاطرين" من الله وتبعاً "لأبي الهذيل" وآخرين يأتي "خاطر" المعصية من الشيطان، فإن "المحاسبي" يُقدّم تفسيراً مختلفاً لأصل "خطرات" الخير والشر. وتفسيره لأصل "الخطرات" الخيرة تفسير مزدوج.

فولاً، هي تأتي من "العقل"، - أو كما يقول المحاسبي - "بئوها من العقل بعد تنبيه الله عز وجل له".^(٢٨) إن القسم الأول من العبارة يعكس بوضوح تماما عبارة

(٢٥) "كتاب الرعاية لحقوق الله - المحاسبي"، نشرة Margaret Smith, Introduction, p. [xv], وانظر فقرة عن "المحاسبي" أوردها فريتز ماير Fritz Meier, pp. 127-128 (وردت من قبل في الحاشية رقم ٧).

(٢٦) انظر فيما يلي الحاشية رقم ٤٠.

وفي ذلك يقول "المحاسبي" تحت عنوان: "باب رعاية حقوق الله تعالى عند الخطرات في اعتقاد القلوب والمعرفة بهركات الجوارح: "...والخطرات هي دواعي القلوب إلى كل خير وشر". (الترجم) Op. Cit. n. 35, p. 44, 11. 3 - 4. (٢٧)

(٥) وفي ذلك يقول "المحاسبي" في باب "صفة الراغبين لحقوق الله": "فول منزلة من الرعاية - وأهلها أقوى الخلق في الرعاية لحقوق الله عز وجل - الرعاية عند الخطرات، بعد اعتقاد جمل حقوق الله تعالى، فلا تخطر بقلبه خطرة من أعمال قلبه إلا جعل الكتاب والسنة دليلاً عليها، فلم يقبلها باعتقاد الضمير ولا يتركها تسكن قلبه في مجال الفكر من التمني وغيره، إلا أن يشهد له العلم أن الله تعالى قد أمر بها ونهى إليها، أو أذن فيها بأسبابها وعللها ووقتها وإرادته فيها". (الترجم) Ibid., 1. 9. (٢٨)

تمام عبارة المحاسبي هو على النحو الآتي: "بئوها من الخطرات > من هوى النفس، أو من العقل بعد تنبيه الله عز وجل له، أو من العدو > أى نزغ الشيطان ووسوسته <". (الترجم)

”أرسطو” التي يقول فيها: إن الرغبة العاقلة تنشأ عن الشهوة وعن العقل.^(٣٩) وفي القسم الثاني من عبارة ”الحاسبى” محاولة للتوفيق بين الأفكار الأرسطية وبين التعاليم القرآنية وذلك يجعل العقل فحسب هو الذى ينفذ أمر الله.

وثانياً، يُفسر ”الحاسبى” هذا الإيقاظ للعقل بأن الله يستدعى [ذكر الله] إلى عقل الإنسان بخلق ”خاطر” يودعه فى قلبه، من جهة ومن جهة ثانية يأمر الله الملك بأن يُخطر فى عقل الإنسان [ذلك الذكر لله] فيعظه.^(٤٠) ويقتبس ”الحاسبى” - فى شأن هذا الملك - الحديث النبوى الذى يرويه ”عبد الله بن مسعود” الذى أوردناه عن ”اللّمة” من الملوك،^(٤١) ويعلق عليه فيقول: ”وقد قيل فى بعض الحديث عن عبد الله: ”لّة من الملك” يعنى: الله تبارك وتعالى”.^(٤٢) وكل هذا، فيما يبدو، هو محاولة للتوفيق بين ”خاطر” الطاعة عند ”النظام” وبين حديث الملوك وبين إله القرآن.

وتفسير ”الحاسبى” لأصل ”خطرات” الشر تفسير مزدوج أيضاً:

فلو، تفتى خطرات الشر من ”هوى النفس”.^(٤٣) وهذا يعنى، فيما يمكن افتراضه، أن خطرات الشر تأتي مما يسميه ”أرسطو” بـ”الشهوة” أى الرغبة الشهوانية، التى تتبع، عنده، من الشهوة إضافة إلى الخيال الذى يكون الإنسان به ميالاً إلى التحرك خلافاً لما يقضى به العقل.^(٤٤) أو يعنى أن الشهوة تتبع مما يُسميه ”أفلاطون” بـ”القسم

(٣٩) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧.

(٤٠) Op. Cit., p. 44, 15 - 16.

(٤١) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧.

وقد أخرج حديث عبد الله بن مسعود ابن المبارك فى كتابه ”الزهد”: ج ١٤٣ ونصّه: ”لابن آدم لثان: لّة من الملك، ولّة من الشيطان، فأمّا لّة الملك فأيعاز بالخير وتصديق بالحق، وتطبيب بالنفس، وأمّا لّة الشيطان فأيعاز بالشر وتكذيب بالحق وتخبيث بالنفس”. واللّمة منهاها: النزول والقرب والإصابة. والمراد بها: ما يقع فى القلب بواسطة الشيطان أو الملك.

وقد أخرج ”الترمذى” فى سنّنه مرفوعاً بلفظ: ”إن للشيطان لّة بابن آدم، وللملك لّة، فأمّا لّة الشيطان فأيعاز بالشر وتكذيب بالحق. وأمّا لّة الملك فأيعاز بالخير وتصديق بالحق. فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله، فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوّد بالله من الشيطان. ثم قرأ ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾. (المترجم)

(٤٢) Op. Cit., p. 44, 11. 16 - 18.

(٤٣) Ibid., 11. 8 - 9.

(٤٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٨.

اللاعقل أو الشهواني" من النفس. (٤٥) ويكون هذا يشير إلى رأى فلسفى إنما يتضح من عبارة "الحاسبى" التالية التى يقول فيها: "وقد قال بعض الحكماء: إن أردت أن يكون العقل غالباً للهوى فلا تعجل بفعل الشهوة حتى تنظر فى العاقبة" (٤٦) ومهما يكن المصدر المباشر لهذا الاقتباس، فإنه يقوم بالكلية على نصيحة "أفلاطون" وهى: إن كل الرغبات الشهوانية (επιθυμια) يجب أن تضبط "بالمعرفة والعقل" (επιστημη και λογω)، فضلاً عن عبارة "أرسطو" وهى: إن الرغبة العاقلة هى التى تهتدى بالعقل (٤٧) العملى الذى يكون موجّهاً على الدوام نحو غاية من الغايات. (٤٨) ولكى يُقدّم "الحاسبى" دليلاً نصياً على هذا التفسير الفلسفى لأصل الأفعال الشريرة يقتبس آيتين قرآنيتين تقرأ فيهما: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ (سورة المائدة: ٣٠) و﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (سورة يوسف: ٥٣) ولكنه يأخذ لفظ "النفس" فى الآيتين بمعنى النفس اللاعاقلة أو الشهوانية. (٤٩)

وثانياً، تأتى "الخطرات" من "العدو" (٥٠) أى من "الشيطان"، (٥١) وهو ما يقتبس للتدليل عليه عدة آيات قرآنية .

لدينا هنا إذن محاولة لربط صيغة معدّلة على نحو ما من نظرية "الخطارين" عند "النظام" لا بالله وبالشيطان فحسب كما ورد فى القرآن أو بالملك وبالشيطان كما ورد فى الحديث ولكن بالعقل والنفس اللاعاقلة أو بالرغبة أيضاً على نحو ما ورد فى الفلسفة .

إن التوحيد بين "الخطارين" عند "النظام" وبين بعض المفاهيم الفلسفية عقب الربط بين "الخطارين" وبين الملك والشيطان فى السُّنة وبينهما وبين العقل والنفس اللاعاقلة أو الرغبة فى الفلسفة نجده عند "الغزالي" فى كتابه "إحياء علوم الدين" ضمن الكتاب

(٤٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧.

(٤٦) Muhasibi, p. 45, 11. 7 - 9.

(٤٧) Republic IX, 586 D.

(٤٨) De Anima 111, 1C, 433a, 13 - 14, 22 - 25.

(٤٩) Op. Cit. , p. 44, 11. 20 - 21.

(٥٠) Ibid., 1. 9.

(٥١) Ibid., p. 44, 1. 21 - p. 45, 1. ١.

الحادى عشر بعنوان "شرح عجائب القلب" (٥٢) وإذ يستخدم "الغزالي"، على الأقل مرة واحدة لفظ "النظام" وهو: "الخطاطران" (٥٣) مثنى "خاطر" ويتحدث مثل "النظام" عن نوع من "الخاطر" في مقابل نوع آخر غيره، فإنه يستخدم أيضاً لفظ "الخواطر"، جمع "خاطر"، ويتحدث أيضاً عن التقابل بين نوع من "الخواطر" ونوع آخر.

يبدأ الغزالي مناقشته "للخاطر" بمحاولة تفسير معناه بالفاظ يصفها في كتابه "مقاصد الفلاسفة" بأنها "قوى النفس الحيوانى" (٥٤) وكان قد وصفها من قبل فى "إحياء علوم الدين" (٥) (الكتاب الحادى عشر) بأنها "جنود القلب" (٥٥) وهو يقسم قوى النفس كذلك وفق تقسيم أرسطو (٥٦) وتقسيم "ابن سينا" (٥٧) إلى "قوى مُدْرِكَة" و"قوى مُحْرِكَة" (٥٨) وهى التى يقول عنها فى "مقاصد": "وهاتان قوتان هما والنفس واحدة فترجعان إلى أصل واحد، ولذلك يتصل فعل بعضها بالبعض فمهما حصل الإدراك انبعثت الشهوة حتى يتولد منها الحركة إما إلى الطلب وإما إلى الهرب" (٥٩) هكذا

(٥٢) الغزالي: "إحياء علوم الدين"، المجلد الثالث كتاب شرح عجائب القلب، ص ٢ - ٤٧، (القاهرة ١٢٥٨هـ/ ١٩٢٩م). وبالألمانية: "Die wunder des Herzens", by: Karl Friedrich Eckmann, Mainz 1960, حيث تحتوى الحاشية رقم ٢ ص ٤ على الإحالات الآتية إلى أولئك الذين تناولوا لفظ "الخاطر": R.Hartmann, Al-Kuscharis Darstellung des sufismus, pp. 80 - 81 وأيضاً: R.A.Nicholson, Kashf al - Mahjub, p. 397 section; technical Terms of the sufis. وكذلك: J.Obermann, Der Philosophische und religiöse subjektivismus Ghazalis, p. 158.

(٥٣) المصدر السابق. قسم "بيان تسلط الشيطان على القلب بالوسواس"، ص ٢، ص ١؛ وانظر فيما يلى الحاشية رقم ٧٦.

(٥٤) الغزالي: "مقاصد الفلاسفة"، ص ٢٧٦ (ط. القاهرة بدون تاريخ).
(٥) قد يفهم من عبارة المؤلف هنا أن "الغزالي" قد ألّف كتابه "مقاصد الفلاسفة" بعد كتابه "إحياء علوم الدين". وفى الواقع، يمثل كتاب "إحياء علوم الدين" المرحلة المتأخرة فى تطور مذهبه، وهى مرحلة سبقتها بالفعل ظهور كتبه الكلامية والفلسفية. (المترجم)

(٥٥) الغزالي: "إحياء علوم الدين"، المجلد الثالث، "بيان جنود القلب"، ص ٥.

(٥٦) De Anima 111, 9, 432 a, 15-17

(٥٧) ابن سينا: "النجاة"، ص ٢٥٩؛ وأيضاً: Shifā: (1) ed.J.Bakós, Psychologie d'Ibn sinā, 1956, p. 41, 11. 7 - 8; (2) ed. Rahman, Avicenna's De Anima, 1959, p. 141, 1.4

(٥٨) الغزالي: "مقاصد الفلاسفة"، ص ٢٦٧.

(٥٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

يحاول أن يبين هنا كيف-أن الخاطر قوةٌ دافعة من قوى النفس، لكن أصلها إنما هو في القوى المدركة للنفس .

وفي أن أصلها إنما هو في القوى المدركة للنفس، يقول "الغزالي": "إن الخواطر" هي الانطباعات التي تتركها في النفس حاستان جوانيتان محجوبتان، هما الذاكرة والتفكير. وربما يلاحظ أن التفكير حاسة داخلية وظيفته أن يبنى من صور الأشياء الواقعية صوراً جديدة متخيلة^(٦٠)، وبعبارة "الغزالي" فإن "أخص الآثار الحاصلة في القلب هو الخواطر" وأعني بـ"الخواطر" ما يحصل فيه من "الأفكار" و"الإنكار"، وأعني به إدراكاته علوماً إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر. فإنها تُسمى "خواطر" من حيث إنها تخطر بعد أن كان القلب غافلاً عنها".^(٦١)

وفيما يتعلق بكونه قوة محرّكة من قوى النفس، فإن مناقشة الخاطر هنا تعكس مناقشة "الغزالي" السابقة للقوة الدافعة تحت عنوان "جنود القلب" حيث يقسم القوى المحركة تقسيماً فرعياً، متابعاً في ذلك "ابن سينا"،^(٦٢) إلى قوتين أخريين: (أ) تلك التي "تبعث" في القلب عواطف الشهوة والغضب أو الإقدام والإحجام" و(ب) تلك التي تُحدث بالفعل حركات بدنية في الأعضاء والعضلات والأوتار [لتحصيل المقاصد].^(٦٣) هاتان القوتان الفرعيتان للقوى المحركة يصفهما "الغزالي" على الخصوص بالفاظ "الإرادة"^(٦٤) و"القدرة"^(٦٥) وهي ألفاظ يستخدمها - في مواضع أخرى من "إحياء" - وصفاً لقوتين محركتين فرعيتين مماثلتين فيما يخص الفعل الإنساني.^(٦٦) ولا يوجد في "مقاصد الفلاسفة"، على أية حال، لفظ خاص يدل على القوى الفرعية الثانية من قوى

(٦٠) انظر صفحة ٩١ - ٩٢ من بحثي بعنوان: "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts", Harvard Theological Review, 28 (1935), 69 - 133.

(٦١) الغزالي: "إحياء علوم الدين" قسم "بيان تسلط الشيطان"، ج٢، ص ٢٥.

(٦٢) ابن سينا: "النجاة"، ص ٢٥٩؛ وأيضاً:

Shifa: (1) 41, 1. 8 - p. 42, 1. 4; (2) p. 41, 11. 5 - 16.

(٦٣) الغزالي: "إحياء علوم الدين" قسم "بيان جنود القلب"، ج٢، ص ٦.

(٦٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٦) الغزالي: "إحياء علوم الدين" - كتاب "التوبة" - قسم: "بيان وجوب التوبة"، ج٤، ص ٦.

النفس المحركة المطابقة "للقوة"؛ وفيما يتملق بالقوى الفرعية الأولى ، فإن "الغزالي" يستخدم لها لفظاً مطابقاً آخر غير الإرادة. ومهما يكن الأمر، فإنه في استهلال إطلاقه لذلك اللفظ الآخر على القوى الفرعية الأولى، يبدأ بقوله: لا تكون "الإرادة" إلا من "الشهوة" والنزوع".^(٦٧) ثم يستمر قائلاً: والنزوع إما أن يكون إلى الطلب > ويحتاج إليه لطلب مألوف > ويسمى .. "قوة شهوانية" وإما أن يكون إلى الهرب والدفع > ويحتاج إليه لدفع ما ينافي ويضاد بوازم البقاء > ويسمى "القوة الغضبية".^(٦٨) وينتهي أخيراً إلى أن "القوة النزوعية باعثة أمره".^(٦٩) وعلى هذا فإن لفظ "نزوع" أو "قوة نزوعية" إنما يستخدمه "الغزالي" في "مقاصد الفلاسفة" على أنه وصف للقوى الفرعية الأولى من قوى النفس المحركة. ويمكن أن نبين عَرَضاً أن لفظ "النزوع" يعكس اللفظ اليوناني *onupn* على نحو ما هو مستخدم في عبارة "أرسطو" التي يقول فيها: "إن مبدأ الحركة في الحيوان هو النزوع تصاحبه الشهوة وفي الإنسان النزوع تصاحبه الشهوة والعقل".^(٧٠) وهكذا يُستخدم أيضاً لفظ "اشتياق" في ذلك المعنى في الترجمة العربية لكتاب يوناني مفقود "للإسكندر الأفروديسي".^(٧١)

ولفظ "النزوع" هذا الذي أحلَّ "الغزالي" محله لفظ "الإرادة" من قبل، في كتابه "إحياء علوم الدين"، تحت عنوان "جنود القلب" هو الذي يحلُّ محله أيضاً، تحت عنوان "تسلط القلب على الشيطان بالوسواس"، لفظ "الخاطر" بقدرته التي تبعث في النفس حركات معينة، والتي تؤدي بدورها إلى حركات في البدن، وذلك في عبارته الأساسية التي يقول فيها: "الخواطر هي المحركات للإرادات" و "الخواطر هي مبدأ الأفعال".^(٧٢)

(٦٧) الغزالي: "مقاصد الفلاسفة"، ص ٢٧٦. وتبعاً للترجمتين العربية واللاتينية فإنه يجب تنقيح النص العربي المطبوع بإدخال كلمة "النزوع" مرة أخرى بين كلمة "الشهوة" في نهاية السطر الثاني عشر ص ٢٧٦ وكلمة "والنزوع" في بداية السطر الثالث عشر.

(٦٨) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٦٩) المصدر السابق، ص ٢٧٧ .

(٧٠) *Ethica Eudemica* , 11, 8, 1224a, 16-30 (٧٠).

(٧١) انظر بحثي بعنوان "The Problem of the soul of the spheres from the Byzantine commentaries on Aristotle through the Arabs and st. Thomas to kepler", "Dumbarton Oaks Papers, No. 16 (1962), 65 - 93.

(٧٢) الغزالي "إحياء علوم الدين"، قسم "بيان تسلط الشيطان"، ج ٢، ص ٢٥.

وأيضاً، وهو يتمثل استخدامه فى موضع آخر من الإحياء لتعبير "جَزْم" الإرادة للدلالة على لفظ "الإرادة"،^(٧٣) وعبارته هناك عن أن حركات البدن، التى يذكر منها حركة اليد، يجب أن تكون مسبوقة بـ"جَازِم" قوى (مَيْل) فى نفس المرء يُسمَّى "قَصْدُهُ"،^(٧٤) وباستخدامه ألفاظاً للدلالة على نفس الأشياء، مع أنها ليست بذات الألفاظ، يقول "الغزالي": "ثمَّ الخاطر يُحرِّك الرغبة والرغبة تُحرِّك العزم، والعزم يُحرِّك النية والنية تُحرِّك الأعضاء".^(٧٥)

إلى هذا الحد تناول "الغزالي" الخاطر هكذا بما هو قوى مُحركة تبعث فى الإنسان أنواعاً مختلفة من الأفعال الدنيوية. والآن يشرع فى تناول "الباطن" بما هو قوى مُحركة تبعث فى الإنسان أنواعاً مختلفة من الأفعال الدينية. ويقول عن "الخواطر إن بعضها يؤدي إلى أفعال خيرة فى نظر الشرع وبعضها يؤدي إلى أفعال تكون شراً فى نظر الشرع. وبناء عليه، فإن هذه الخواطر تندرج ضمن مجموعتين متقابلتين كل مجموعة منهما تشكّل على وجه الإجمال "خاطرأ" مفرداً والمجموعتان تشكّلان ثنائية من "خاطرين": أحدهما خاطر "محمود يُسمَّى إلهاماً" والآخر خاطر "مذموم يُسمَّى وسواساً"، وكلا الخاطرين المحمود والمذموم خلقهما الله فى قلوب الناس، لكنهما حادثان عن سببين مختلفين؛ فسبب "الخاطر" الداعى إلى الخير ملك وسبب "الخاطر" الداعى إلى الشر "شيطان".^(٧٦) وهو يضيف فى مناقشته، من بعد، إلى "الخاطر" الداعى إلى الخير وإلى "الخاطر" الداعى إلى الشر قوتين محرّكتين جوانبيتين أخريين هما: العقل والنفس اللاعاقلة أو الشهوة.^(٧٧)

وهكذا يشبه "الخاطر" المحمود و"الباطن" المذموم عند "الغزالي" "خاطر الطاعة و"خاطر المعصية عند "النظام"، كما أنها يشبهان الـ good yeşer والـ evil yeşer عند

(٧٣) المصدر السابق، كتاب "التوبة" - قسم "بيان وجوب التوبة"، حدة ص ٦.

(٧٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٧٥) المصدر السابق، قسم: "بيان تسلط الشيطان"، ح ٢، ص ٢٥.

(٧٦) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٧٧) المصدر السابق، قسم: "بيان سرعة تقلب القلب"، مجلد ٢، ص ٤٥ - ٤٦.

الربانيين. ومع ذلك فلا يزال يوجد هناك اختلاف بين "الغزالي" وبينهم. فالإنسان عند "النظام" والربانيين حرٌّ في أن يطيع بقواه الخاصة داعي أي من القوتين الجوانيتين المحركتين لأفعاله. والأمر ليس كذلك عند "الغزالي". إذ إن كل أفعال الطاعة والمعصية (٧٨) تحدث، عنده، "بقضاء من الله وقدر". (٧٩) وهنا يُذكرنا "الغزالي" بعبارة "أوغسطين" عن أن "هناك مَنْ قَدَّرَ الله لهم حياةً أبديةً، وَمَنْ قَدَّرَ لهم موتاً أبدياً" (٨٠)، وذلك عندما يقول "الغزالي" في "الإحياء" عن الله إنه "خَلَقَ الْجَنَّةَ وخلق لها أهلاً فاستعملهم بالطاعة وخلق النار وخلق لها أهلاً فاستعملهم بالمعصية". (٨١)

لكن يبدو أن "الغزالي" قد أصبح هنا واعياً بصعوبة تواجهه: فلو أن كل الأفعال الإنسانية مُقدَّرة، فما الحاجة إلى كل هذا الذي يُسمَّى بـ"جنود القلب"، والخاطر المحمود والمذموم، والمَلَك والشيطان والعقل والنفس اللاعاقلة؟ وكما لو كان يحاول الإجابة مسبقاً على سؤال هكذا، يواصل "الغزالي" تقديم ما كان سيبدو عرضاً لما اعتبره الهدف لجنود القلب هذه. وفيما يبدو من قوله، فإنها مُسَخَّرَةٌ لله يحرك بها سبحانه في سبيله العديدة عجائب مقدراته التي لا يُدركُ كنهها، لأنه برغم أنه قد كتب < سبحانه > منذ الأزل ما يكون من فعل كل إنسان، لم يرد أن تكون حياة مَنْ قَدَّرَ صلاحه امتداداً رتيباً من الورع الكسول أو أن تكون حياة من قَدَّرَ طلالحه فجوراً متصلاً لا ينقطع بالضرورة. فقد اقتضت حكمته انتعالية أن يكون الطريق إلى قضائه، للصالح والطالح، مُعَبِّداً بالتوايا الحسنة وبالتوايا السيئة وبالشهوات والإرادات والأفعال المتصارعة. وفي إيجاز، يصف "الغزالي" قلوب الناس بأنها مسارح تؤدي عليها روايات سرامية تقوم فيها بالأدوار مجموعة من "الخواطر" النبيلة والوضيعة ومن العقول والنفس اللاعاقلة ومعها ضيقان من ضيوف المشرف: مَلَكٌ وشيطان. وهناك مؤامرات

(٧٨) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٧٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٨٠) De Anima et Ejus origine, ki, 16; cf. De civitate Dei xv, i, Enchiridion 100, cf. (٨٠) Religious Philosophy, pp. 175 - 176.

(٨١) "الغزالي". "إحياء علوم الدين" قسم "بيان سرعة تقلب القلب"، مجلد ٣، ص ٤٧؛ وانظر: الاقتباس من "صحيح مسلم" فيما سبق من ٧٦٦، حاشية رقم ٤.

ومكاند، تبلغ ذروتها أحياناً في نهايات سعيدة وأحياناً أخرى في نهايات شقية. (٨٢)
وعندما يُسدّل الستار يظهر "الغزالي" مخاطباً الجمهور بقوله: لا تظنوا أن من شاهدتم
من الممثلين هم أناس أحرار يتحركون بمحض قواهم صوب نهايات اختاروها بأنفسهم ،
كلا، فما هم إلا دُمى تتحرك بأيدي خفية في عرض حُدُدت أنواره سلفاً وصولاً إلى
نهايات مُقدَّرة من ابتداء الله : المؤلف الأكبر .

(٨٢) المصدر السابق، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٤) المتولدات (الأفعال المولدة)

واجه المعتزلة في قولهم بأن أفعال الإنسان هي أفعال حُرَّة المعضلة المتعلقة بما يُشكّل الأفعال الإنسانية. وقد اقترح وأصل بن عطاء مؤسس الاعتزال تصنيفاً مبهما لهذه الأفعال ، وذلك في قوله: "وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم".^(١) ويقدم "أبو الهذيل" تصنيفاً صورياً يميز فيه بين "أفعال القلوب" و"أفعال الجوارح"،^(٢) وكلاهما يندرج فيما يوصف عنده بأن "ذلك كله فعله، وزعم أنه قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه".^(٣) وهناك نوع ثالث من الأفعال الإنسانية يصفه بأنه "كل ما تولد عن فعله"،^(٤) وهو ما يشير إليه "أبو الهذيل" باختصار بلفظ "التولد"^(٥) أو بلفظ "المتولدات"،^(٦) أي نظرية "الأفعال المولدة". ومع أنه لا يبدو أن التمييز بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح قد قُبِلَ قبولا عاما، فإن التمييز بين أفعال الإنسان في بدنه، أي في نفسه، وبين أفعاله في بدن آخر؛ أي الأفعال المولدة، قد قُبِلَ، كما سنرى، على وجه العموم. وبوسعنا أن نلاحظ، أن هذا التمييز مقتضئ في الربط بين عدة عبارات "لأرسطو". فعلى هذا النحو، يقول "أرسطو"، في أحد المواضع، إن الشهوة المرتبطة بالعقل أو بالخيال تحدث حركة في البدن الذي تسكن فيه النفس بواسطة شيء "جسماني" (σωματικόν) Corporeal،^(٧) وهو يشرح "الشيء الجسماني"، في موضع آخر بأنه "قوة معينة" (δυνάμειν) وقدرة

(١) الشهرستاني: المل والنحل، ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٤٠٢.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع؛ الشهرستاني: المل والنحل، ص ٢٥.

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٤٠٠.

(٦) المصدر السابق، ص ٤٠٥.

(٧) De Anima 111, 10, 433b, 13-19; cf. Hicks, ad loc. (٧)

(٨). (١٥٧٧). وفي موضع آخر، يقول إن "القوة" (δύναμις) هي "ابتداء حركة أو تغيير في شيء آخر [غير الشيء المتحرك أو المتغير]... مثل صناعة البناء فإنها قوة وليست في الشيء الذي يُبنى"،^(٩) وتبعا "لأرسطو"، فهـ "القوة" (δύναμις) أو القدرة، حيثما ترتبط بالعقل أو الخيال يقول عنها إنها تُحرِّك البدن الذي تسكن فيه النفس،^(١٠) وتبعا له تحرك أيضا شيئا غير البدن الذي تحرك . وكذلك ، بالنسبة للأفعال التي يحدثها الإنسان في نفسه فإن المعتزلة عموما يسلّمون بأن الإنسان هو فاعلها.^(١١) لكن، بالنسبة للأفعال المولدة ، فقد ظهرت بين المعتزلة مشكلة ما إذا كان يجب اعتبارها من جنس أفعال الإنسان التي يحدثها في نفسه أم لا . ويُحصى "الأشعري" ثمانية آراء حول هذه المسألة المتعلقة بالأفعال المولدة . وبمتابعة الطريقة التي عرضها بها سوف أصف الآراء الثلاثة أولا إما رأيا رأيا، أو أعرض رأيين معا وذلك بأن أوجز وصف "الأشعري" ثم ألحق به شيئا من التعليق.

الرأي الأول هو رأي "بشر بن المعتمر". ويصفه "الأشعري" على النحو التالي: "ما تولّد عن فعلنا .. فعُلنا، حادثٌ عن الأسباب الواقعة منا [باعتبارنا نفعها بوعى]."^(١٢) ويصور "بشر" الفعل المتولّد بأمثلة من قبيل ذهاب الحجر عند الدفعة وذهاب السهم عند الإرسال والإدراك الحادث إذا فتحنا أبصارنا^(١٣). وهو ما يضيف إليه فيما بعد، "اللون.. والحلاوة .. والرائحة والألم واللذة والصحة والزمانة والشهوة".^(١٤) ويقدم "البغدادي" روايته في ذلك على النحو التالي : "من فضائح بشر إفراطه بالقول في التولّد حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية

(٨) De Motu Animalium, 10, 703a, 9.

(٩) Metaph. v, 12, 1019a, 15-17. ومع أن لترجمة العربية قراءة مختلفة، أو بالأحرى، غير سليمة،

فيما يبدو ، فإن المعنى هو هو. انظر النص في : تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، نشرة "بوينج" ١٧.

١. 1. p. 578, 15- p. 577; وانظر أيضا: ابن سينا. "النجاة" ص ٢٤٨

(١٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧.

(١١) انظر فيما سبق ص ٧٧ وما بعدها.

(١٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤١٠.

(١٣) المصدر السابق، نفس الموضع

(١٤) المصدر السابق، ص ٤٠٢.

والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولّد إذا فعل [واعيا] أسبابها. وكذلك قوله في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة^(١٥). ويقدم "الشهرستاني" عنه روايته على النحو التالي: "وهو الذي أحدث القول بالتولّد وأفرط فيه"^(١٦).

سوف يلاحظ ، أنني عندما أوردت اقتباس "الأشعري"، وضعت بين قوسين عبارة [باعتبارنا فاعلها بوعى] بعد قول "بشر". "حادث عن الأسباب الواقعة منا" وكذلك أضفت في اقتباسي من "البغدادى" بين قوسين كلمة [واعيا] قبل: "أسبابها"^(١٦). وفعلت ذلك عمداً لأبين أن الأفعال المولّدة، تبعاً لما رأى "بشر"، تكون أفعال الإنسان نفسه فحسب عندما ينوى أن يحدثها بوعى من فعله في نفسه، وبدون مثل هذه النية الواعية، فإنه يجب النظر إلى الفعل المولّد عند "بشر"، كما هو الشأن عند غالبية المعتزلة، باعتباره ، كأي فعل آخر في العالم، مخلوقاً لله خلقاً مباشراً. وكان من الضروري أن نقدم مثل هذا التمييز عن الأفعال المولّدة عند "بشر" لأننا نستطيع بذلك تفسير بعض العبارات الأخرى المنسوبة إليه. وهكذا عندما يقتبس "البغدادى" في كتابه "أصول الدين" قول "بشر" عن الأعراض ، التي يذكر منها الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع، وهي نفس الأعراض التي وصفها بأنها أفعال مولّدة، وأن منها ما هو من فعل الله عزّ وجلّ ومنها ما هو من فعل العبد ومنها ما هو من اجتماع العباد^(١٧) فيجب افتراض أن الأفعال الأخيرة [التي هي من فعل الإنسان] هي التي تحدث عن أسباب يكون الإنسان فاعلها بوعى، على حين أن الأفعال السابقة هي الأفعال التي تحدث عن أسباب لا يكون الإنسان فاعلها بوعى. وبالمثل، عندما يقتبس "ابن حزم" قول "بشر" بأن "الله تعالى لم يخلق قط لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا مجسّسة ولا شدّة ولا ضعفاً ولا عماً ولا بصراً ولا سمعاً ولا صمماً ولا جُبناً ولا شجاعة ولا كُشفاً ولا عجزاً ولا صحة ولا مرضاً وأن الناس يفعلون كل ذلك فقط"^(١٨) فإن نفس الأعراض التي يصفها "بشر" هنا

(١٥) البغدادى: "الفرق بين الفرق" ، ص ١٤٤.

(١٦) الشهرستاني: "الملل والنحل" ص ٤٤.

(١٦أ) انظر فيما يلي العاشية رقم ٢٠ .

(١٧) البغدادى: "أصول الدين" ، ص ١٢٥.

(١٨) ابن حزم: "الفصل" ، ص ١١٧.

بأنها أفعال مولدة يجب التسليم بأنها هي التي يُقال عنها إنها من خلق الناس عندما تحدث فحسب عن أسباب يكون الناس هم الذين فعلوها بوعي. وكذلك عندما يحكى الأشعري عن "بشر"، أنه "جَوُزٌ أن تولد الحركة سكونا" (١٩) فيلزم التسليم بأن "مؤلف السكون الناتج عن الحركة بما هي علته ، يمكن أن يكون الإنسان أو الله ، ويتوقف ذلك على ما إذا كان الإنسان هو الفاعل الواعي لتلك الحركة أم لا .

الرأى الثانى هو رأى "أبى الهذيل" وأتباعه، ويورده "الأشعري" على النحو التالى: "وقال أبو الهذيل ومن ذهب مذهبه: 'إن كل ما تولد عن فعله مما يُعلم كيفيته فهو فعله'." (٢٠) وهذا - فيما يرى "البغدادي" - هو "قول أكثر القدرية". (٢١) وهذا إلى حد بعيد هو نفس الرأى الذى يقول به "بشر بن المعتمر". ومهما يكن الأمر، فإنه تبعا لرواية "الأشعري" أيضا، نجد "أبا الهذيل"، على النقيض من "بشر"، يستثنى "الآلة والألوان والطعوم والأراييع والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله، فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه". (٢٢) وهكذا، تبعا "لأبى الهذيل" تنطبق الأفعال الحادثة فى الأفعال المولدة على الحركات والتغيرات فحسب؛ ولا تنطبق على الخصائص العرضية ولا على الإحساسات والعواطف والمعارف .

الرأىان الثالث والرابع هما رأيا "النظام" و"مُعمر" على التوالى . ورأى "النظام"، كما يصفه "الأشعري" هو: "إن ما حدث فى غير حيِّز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه الشيء [هنا يجب قراءة: خلقه الشيء بدلا من خلقه للشيء] كذهاب الحجر [إلى الأمام] عند دفعة الدافع وانحداره عند رؤية الرامى به وتصاعده عند رجّة الزاج به صعودا، وكذلك الإدراك من فعل الله بإيجاب الخلقة. ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولدة". (٢٣) ويصف

(١٩) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤١٣.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٤٠٦.

(٢١) البغدادي: "أصول الدين"، ص ١٢٧، "الفرق بين الفرق"، ص ٣٢٨.

(٢٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠٦.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٤٠٤.

الأشعري رأى "معمر" فى قوله: "وزعم أن المتولدات وما يحلّ فى الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعلٌ للجسم الذى حلّ فيه بطبيعته". (٢٤)

فى هذين الرأيين، فيما سيلاحظ، عنصر مشترك وبينهما اختلاف. فالعنصر المشترك بينهما هو فى تكديهما أن الأفعال المتولدة راجعة إلى طبيعة فى جسم ذلك الذى يتولّد الفعل فيه. ويظهر الخلاف بينهما من مجرد العبارات المقتبسة منهما تواً خلافاً مزدوجاً: فأولاً، عند "النظام" يُقال بوضوح إن الحجر وأى جسم آخر يدين بطبيعته إلى الله، وعند "معمر" يُقال ببساطة إن لأى جسم طبيعة تخصّه، دون أى إشارة تبين كيفية حصوله على تلك الطبيعة، وثانياً، إن الفعل الذى يتولّد فى جسم من الأجسام يُقال، عند "النظام" إنه فعلُ الله بواسطة الطبيعة التى يدين هذا الجسم بها إليه < سبحانه >، وعند "معمر" يُقال عن الفعل الذى يتولّد فى جسم إنه فعل الجسم بواسطة طبيعته التى تخصّه. غير أن "معمر" ، وعلى نحو ما تبين من قبل، كان يعتقد، مثل "النظام" تماماً، أن الطبيعة فى الأجسام مخلوقة لله: (٢٥) والفرق الوحيد بينهما هو أن الطبيعة، عند "النظام" «تفعل فى الأجسام بإيجاب خَلْقَ الله، ولذلك يوصف فعلها بأنه فعلُ الله، على حين أنه تبعاً لـ «معمر» ، مع أن الطبيعة فى الأجسام مخلوقة لله، فإنها تفعل فى استقلال عنه ودون تدخل منه < تعالى > فى عملها». (٢٦)

الرأى الخامس، رأى "صالح قبة"، ويصفه الأشعري كما يلى: «إن الإنسان لا يفعل إلا فى نفسه وإن ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الدفعة واحتراق الحطب عند مجامعة النار والألم عند الضربة فالله سبحانه هو الخالق له». (٢٧)

(٢٤) المصدر السابق، ص ٤٠٥.

(٢٥) انظر فيما سبق ص ٧٢١، وحيث يقول «معمر» فى ذلك - تبعاً لرواية «ابن الروندى» - : «إن هيئات الأجسام فعلٌ للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً» («الانتصار» ، ص ٤٠) . (المترجم) .

(٢٦) انظر فيما سبق ص ٧٢٤ : ٧٢٧ .

(٢٧) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ، ص ٤٠٦ .

الرأيان السادس والسابع هما رأيا « ثَمَامَة » و « الجاحظ » على التوالي . ويرد « الأشعري » رأي « ثَمَامَة » كما يلي « لا فعل للإنسان إلا الإرادة وإن ما سواها حَدَث لا من مُحَدِّث كَنَحْو ذَهَاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك ، وزعم أن ذلك يُضَاف إلى الإنسان على المجاز » . (٢٨) وجاءت رواية « الأشعري » لرأي « الجاحظ » على النحو التالي : « وقال الجاحظ : ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعلٌ باختيار سوى الإرادة » . (٢٩)

في رواية « الأشعري » لهذين الرأيين يجب أن نلاحظ أشياء أربعة : ١ - فعلى حين يقول « ثَمَامَة » ببساطة : « لا فعل للإنسان إلا الإرادة » ، يقول « الجاحظ » إن الإنسان « ليس يقع منه فعلٌ باختيار سوى الإرادة » . ٢ - وعلى حين يُصوِّر « ثَمَامَة » ما سواها [أى الإرادة] بمثال « ذهاب الحجر عند الدفعة ، مشيرا على هذا النحو إلى ما يقصده مما يُسمَّى على العموم « فعلاً مؤلداً » ، فإن « الجاحظ » يستخدم ببساطة التعبير غير المفسَّر : « ما بعد الإرادة » الذي يُقصد به الفعل الذى يقع فى بدن الإنسان ، الذى يأتى بعد الفعل الذى يقع فى قلبه أو فى نفسه . ٣ - وعلى حين أن « ثَمَامَة » يقول : « أن ما سواها [أى الإرادة] حَدَث لا من مُحَدِّث » وأنه يُضَاف إلى الإنسان على المجاز ، يقول « الجاحظ » إن « ما بعد الإرادة فهو [أى الفعل] للإنسان بطبعه . ٤ - وعندما يقول « الجاحظ » إنه « ليس يقع منه [أى الإنسان] فعل باختيار سوى الإرادة » فلا يكن واضحاً ما إذا كان ذلك : (أ) يشير إلى عبارته السابقة وهى : أن ما بعد الإرادة هو [أى الفعل] للإنسان بطبعه وليس باختيار له ، وأن حَدَف كلمة « بطبعه » كان بالعرض فحسب ، أم (ب) يشير إلى نوع آخر من الفعل ، وعلى حين أنه ليس فعلاً « باختياره » فهو كذلك ليس فعلاً « بطبعه » .

(٢٨) الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٤٠٧ : البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٩٥٧ : الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٥٠ .

(٢٩) الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٤٠٧ : البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٩٦٠ : الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ٥٢ .

والمسألة التي تطرأ على ذهننا بالطبع فيما يتعلق بما إذا كانت اختلافات الصياغة تتضمن اختلافات في الرأي إنما تُحلُّ على نحو سلبي بعبارة ، رواها « البغدادي » عن أتباع الجاحظ ، وهي : قالوا « أى اتباع الجاحظ » ووافق « أى الجاحظ » ثمانية في أن لا فعل للعباد إلا الإرادة وأن سائر الأفعال تُنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً وأنها وجدت بإرادتهم » .^(٢٠) ويسعد أن يثبت « الشهرستاني » بالمثل ، رأى « الجاحظ » فى أنه « ليس للعباد » كسب « سوى الإرادة » ، ويحصل أفعاله طباعاً « ، يضيف إلى ذلك قوله : « كما قال ثمانية »^(٢١) والتعبير : « وقعت منهم طباعاً » وأنها وجبت بإرادتهم « الذى يستخدمه « البغدادي » هنا هو ، فيما يتضح تماماً ، طريقة أخرى فى صياغة عبارة « الجاحظ » الأصلية وهى : « هو [أى الفعل] للإنسان بطبعه وليس باختيار له » ، كما أوردها الأشعرى .

على أساس شهادة أتباع الجاحظ هذه ، فيما يتعلق بموافقته « لثمانية » يحق للمرء ، فيما أعتقد أن يحاول تفسير بعض العبارات غير الواضحة عند أحدهما بمطابقتها بعبارات واضحة عند الآخر ، وذلك على النحو التالى : ١ - عبارة ثمانية : « لا فعل للإنسان إلا الإرادة » تفهم بنفس المعنى الذى جاء فى عبارة الجاحظ : « ليس يقع منه < أى الإنسان > فعلى باختيار سوى الإرادة » . ٢ - تعبير الجاحظ : « ما بعد الإرادة » يفهم باعتباره إشارة إلى الأفعال المولدة ، على نحو ما يفيد تعبير ثمانية وإن ما سواها [أى الإرادة الفاعلة] ، الذى يُفسَّر صراحة بمثال على الأفعال المتولدة من قبيل : « نهاب الحجر عند الدفعة » . وعلى ذلك ، فلأن كليهما يتحدثان عن فعل الإرادة وعن الأفعال المولدة فحسب ولا يذكران شيئاً عن فعل الإنسان فى نفسه ، وهو ما يأتى بعد فعل الإرادة وقبل الأفعال المولدة ، ولأن كليهما ، أيضاً ، يعتقدان ، باعتبارهما معتزليين ، بحرية أى فعل من أفعال الإنسان ما لم يرفضاً هذا صراحة ، فإنه يجب أن نستنتج أن فعل الإنسان فى نفسه يكون متضمناً عندهما فى فعل الإرادة . وهكذا يصدر

(٢٠) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ١٦٠ .

(٢١) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ٥٢ . وعن استعمال « الكسب » - هنا - بمعنى الفعل المر ، انظر

فيما سبق ص ٧٨ وفيما يلي ص ٨٢٢ .

فعل الإنسان في نفسه ، تبعاً لكليهما ، مثل فعل الإرادة وخلافاً للأفعال المتولدة عن الإنسان بالاختيار . ٢ - وعبارة ثمامة : « وإن ما سواها [أى ما سوى فعل الإرادة] حَدَّثَ لا مِنْ مُحَدَّثٍ » يجب أن تؤخذ بنفس معنى عبارة الجاحظ : « ما بعد الإرادة فهو [أى الفعل] للإنسان بطبعه وليس باختيار له » : أى لا يجب أن يؤخذ تعبير : « لا مِنْ مُحَدَّثٍ » مأخذاً حرفياً : بل يجب أن يؤخذ بمعنى أن الأفعال المولدة لا مُحَدَّثٍ لها مثل مُحَدَّثٍ فعل الإرادة : الذى يفعل باختيار ، ٤ - عبارة الجاحظ : ليس يقع منه « أى الإنسان فعل باختيار سوى الإرادة » يجب أن تؤخذ بمعنى أن ما يصدر عن الإنسان بالاختيار ليس الأفعال المولدة وإنما أفعال الإرادة فقط وفعل الإنسان في نفسه الذى يصدر عنه بالاختيار . وهكذا يوجد اتفاق كامل بين الرأيين : رأى الجاحظ ورأى ثمامة . وعلى أية حال ، فيجب ملاحظة أنه على الرغم مما يقره « البغدادي » و « الشهرستاني » ، كل بطريقته ، من أن الجاحظ وافق ثمامة ، فإن أياً منهما لا يُسَلَّمُ هكذا باتفاق كامل بينهما ، على النحو الذى حاولت إظهاره . ف « البغدادي » يأخذ عبارة ثمامة : « وإن ما سواها [أى ما سوى فعل الإرادة] لتعنى حرفياً : ما حدث عن « لا فاعل » ، ومن ثمَّ يحتجُّ بأن هذا الرأى يلزم عنه إبطال برهان وجود « الصانع » الذى يقوم على مقدمة هى : إن العالم حادث .^(٢٢) وكذلك يأخذ « الشهرستاني » عبارة ثمامة مأخذاً حرفياً .^(٢٣) كما يأخذ « البغدادي » ، أيضاً ، التعبير : « ليس يقع منه فعل » فى عبارة الجاحظ : « وليس يقع منه < أى الإنسان > فعل باختيار سوى الإرادة » ليشمل على السواء كل أفعال الإنسان في نفسه ، مثل الصلاة والصيام والأفعال المتولدة أيضاً مثل السرقة والقتل ، ومن ثمَّ يحتجُّ بأن رأياً كهذا من شأنه

(٢٢) البغدادي : « أصول الدين » ص ١٢٨ ، ونص عبارة « البغدادي » هو « وزعم بعض القدرية وهو المعروف بثمامة أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها . يلزمه على هذا الأصل إجازة كل فعل لا من فاعل وفيه إبطال دلالة المؤخدين على إثبات الصانع » (أصول الدين ص ١٢٨ - ١٢٩) . (المترجم) .

(٢٣) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ٤٩ ، وفى ذلك يقول « الشهرستاني » عن ثمامة : « وانفرد من أصحابه بمسائل منها قوله إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها إذ لم يمكن إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزم أن يضيف الفعل إلى ميت مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده ، ولم يمكن إضافتها إلى الله تعالى لأنه يؤدي إلى فعل القبيح وذلك محال فتحرير فيه وقال المتولدات أفعال لا فاعل لها .. » (الملل والنحل » ، ص ٤٩) . (المترجم) .

أن يؤدي إلى نتيجة مؤداها أن الإنسان لا يتبغى أن يكون مسؤولاً عن أفعاله^(٢٤) وإنه طبقاً لتأويلي يكون « ثامة » و « الجاحظ » كلاهما بمنأى عن انتقادات « البغدادى »^(٢٥).

الرأى الثامن هو رأى « ضرار » ، الذى اقتبس « الأشعرى » زعمه بأن « الإنسان يفعل فى غير حيزه وأن ما تولد عن فعله فى غيره من حركة أو سكون فهو كسب له خلق لله عز وجل »^(٢٦) ما يفعله « ضرار » هنا هو أنه يطبق نظريته فى الكسب على الأفعال المتولدة . وهذا ، كما سنرى ،^(٢٧) هو التعديل الذى أدخله على اعتقاد المعتزلة بحرية الفعل الإنسانى ، من حيث إنه ، كما أن لفعل الإنسان فى بدنه فاعلين هما الإنسان والله ، فكذلك أيضاً للفعل المتولد فى بدن آخر نتيجة فعل الإنسان فى بدنه فاعلان هما الإنسان والله . وقد انصرف « المردار » برأى « ضرار » ؛ فخلافاً « لضرار » القائل بأن لكل من أفعال الإنسان فى نفسه والأفعال المتولدة فاعلين ، يزعم « المردار » أن الأفعال المتولدة فقط هي التى لها فاعلان ، على حين أن أفعال الإنسان فى نفسه هي أفعاله التى تخصه . هذا ما يمكن أن يفهم من المصادر التالية :

١- رواية « الضياط » - التى نقلها « ابن الروندى » - وهى : « ذكر عن أبى زفر أنه أخبره عن أبى موسى [المردار] أنه كان يجيز وقوع فعل من فاعلين على التولد »^(٢٨) أى بما هو فعل متولد ؛ ٢ - تعليق البغدادى على هذه الرواية بقوله إن « المردار » « أجاز وقوع فعل واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل المتولد مع إنكاره على أهل السنة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خالق والآخر مكتسب »^(٢٩) أى ،

(٢٤) البغدادى : « الفرق بين الفرق ؛ ص ١٦٠ ، وفى ذلك يقول البغدادى موضحاً رأى الجاحظ - نقلاً عن « الكلبى » : « فإن صدق الكلبى على الجاحظ فى أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة لزمه أن لا يكون الإنسان مصلباً ولا صانعاً ولا حاجباً ولا زانياً ولا سارقاً ولا قاذفاً ولا قاتلاً . لأنه لم يفعل عنده صلاة ولا صوماً ولا حجاباً ولا زنى ولا سرقة ولا قتلاً ولا قذفاً ؛ لأن هذه الأفعال عنده غير الإرادة . وإذا كانت هذه الأفعال التى ذكرتها عنده طباعاً لا كسباً لزمه أن لا يكون الإنسان عليها ثواب ولا عقاب لأن الإنسان لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه إذا لم يكن ذلك من كسبه » (الفرق بين الفرق ؛ ص ١٦٠-١٦١) . (المترجم) .

(٢٥) اللوقوف على أن « ثامة » و « الجاحظ » هما بمنأى عن النقد الثانى للبغدادى . انظر فيما يلى ص ٨٢٠ .

(٢٦) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٨٠-٨١ .

(٢٧) انظر فيما يلى ص ٨٢٤ - ٨٢٥ وما بعدها .

(٢٨) الضياط : الانتصار ، ص ٥٤ .

(٢٩) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٢ .

على الرغم من عدم استخدامه لنفس نظرية الكمب باعتبارها تفسيراً لأفعال الإنسان في نفسه ، والتي كانت ، فيما يرى « البغدادي » ، هي النظرية المستخدمة على هذا النحو لا عند « الأشعري » فحسب ولكن أيضاً عند أهل السنة في الأصل كذلك (٤٠) .

٣ - « الشهرستاني » الذي يقول عن « المردار » ، بعد تقرير أنه كان تلميذاً لـ « بشر بن المعتمر » : إن « قوله > أي المردار < في التولد مثل قول أستاذه [أي أنها أفعال الإنسان] ، وزاد عليه بأن جَوَزَ وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد » (٤١)

وهكذا فإن السؤال الذي شرع المعتزلة الممثلين للآراء الثمانية - التي أحصاها « الأشعري » - في تقديم إجابة عنه ، أي السؤال عما إذا كانت الأفعال المتولدة يجب اعتبارها ، من جهة فعلها ، من قبيل أفعال الإنسان في نفسه ، يُجاب عنه بطريقتين :

تبعاً لما يراه ممثلو ثلاثة من تلك الآراء الثمانية ، فإن الأفعال المتولدة هي من جنس أفعال الإنسان في نفسه ، من جهة فعلها ؛ (٤٢) على حين أنه تبعاً لرأي ممثلي خمسة من تلك الآراء الثمانية ، فإن الأفعال المتولدة ليست من جنس أفعال الإنسان في نفسه من جهة فعلها . ومن بين تلك الآراء الخمسة هناك رأي يُعتبر الأفعال المتولدة هي فعل « لله بإيجاب الخلقة [في الأشياء] » ؛ (٤٣ ، ٤٤) وهناك رأي يعتبرها « مخلوقة لله » ؛ (٤٥) والرايان الآخران يعتبرانها « فعل الإنسان بطبعه وليس باختيار له » (٤٦) .

وبالنسبة لأفعال الإنسان في نفسه ، أيضاً ، فإن ممثلي الآراء الثمانية ، بما فيهم « ضرار » مع شيء من التقييد (٤٧) يعتبرونها من قبيل الأفعال الحرة التي يُعتقد أن

(٤٠) قارن ما سبق أن أوردته « البغدادي » .

(٤١) « الملل والنحل » ، ص ٤٨ .

(٤٢) هم : بشر بن المعتمر (أولاً) و أبو الهذيل العلاف (ثانياً) ، و « ضرار » (ثالثاً) .

(٤٣) « النظام » (ثالثاً) .

(٤٤) « معتمر » (رابعاً) .

(٤٥) « صالح قبة » (خامساً) .

(٤٦) « ثمامة » (سادساً) و « الجاحظ » (سابعاً) .

(٤٧) انظر فيما سبق الماشية رقم ٣٧ .

الإنسان مسئول عنها ، ومن ثم فإنها تستوجب بمقتضى العدل الإلهي الجزاء عليها . ومن المفترض ، نتيجة لذلك ، أن أولئك الممثلين الثلاثة من بين الثمانية الذين يعتبرون الأفعال المتولدة هي من جهة فعلها مثل أفعال الإنسان في نفسه ، يُسلمون أيضاً بأنها أفعال حرة للإنسان ينبغي الاعتقاد بمسئوليته عنها . لكن افتراض أن هناك جماعة من المعتزلة قد رأت أن الأفعال المتولدة ، التي تُكوّن على ذلك جزءاً كبيراً من أفعال الإنسان ، والتي تشتمل على أفعال من قبيل السرقة والقتل ، ليست أفعالاً حرة للإنسان ، ولا ينبغي الاعتقاد بمسئوليته عنها ، فهو مالا يمكن التفكير فيه . إذ نعرف بالفعل إصرار المعتزلة على أصل « العدل » الإلهي ومن ثم إصرارهم على حرية الإنسان في أفعاله ومسئوليته عنها . وعلى ذلك ، فسوف أحاول بيان أنه حتى أولئك الذين لا يعتبرون الأفعال المتولدة أفعالاً مثل أفعال الإنسان في نفسه من جهة فعلها فلربما لا يزالون يعتبرونها أفعالاً مثل أفعال الإنسان في نفسه من جهة مسئوليته عنها . وعلينا ألا ننسى أن الفعل المتولد يوصف بأنه « ما يتولد من فعل العبد » (٤٨) وهو ما يعنى بالطبع ، أن الفعل المتولد معتمد على الفعل الحر للإنسان في نفسه إلى حد أنه ، بدون مثل هذا الفعل الإنساني الحر فإن الفعل المتولد لن يحدث بأي طريقة كانت من الطرق التي يُقال إنه يحدث بها . وعلى ذلك ، فطالما أنه لن يحدث فعل متولد بدون فعل الإنسان الحر في نفسه ، فيجب إذن الاعتقاد بمسئولية الإنسان عن أي فعل من الأفعال المتولدة تصاماً كما هو الشأن بالنسبة لمسئوليته عن أي فعل من أفعاله في نفسه - بغض النظر عن كيفية صدور الفعل المتولد في حد ذاته .

(٤٨) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤ .

(٥) نقائص مترتبة على القول بالإرادة الحرة

معضلتان واجهتا القائلين بالاختيار فى تأكيدهم للإرادة الحرة ، سواء فى اختيارهم للخير والشر معاً أو فى اختيارهم للشر فقط . المعضلة الأولى هى كيف سيفسرون تلك الآيات القرآنية التى تنسب إلى الله مباشرة هيمنة على الفعل الإنسانى ؟ والمعضلة الثانية هى كيف سيوفقون بين وصف الله فى القرآن بأنه العليم بإطلاق والقادر بإطلاق وبين تصوّرهم للإرادة الإنسانية الحرة . وسوف نُقدّم محاولتهم لحل هاتين المعضلتين أو النقيضتين تحت عناوين خمسة :

١ - الإرادة الحرة وآيات سبق التقدير فى القرآن

يحتوى القرآن على إدانات لاثنتين من الأثمين ، أحدهما هو « أبو لهب » المذكور صراحة (فى سورة المسد : ١ - ٥) ، والآخر هو « الوليد بن المغيرة » المشار إليه فحسب (فى سورة المدثر : ١١ - ٢٦) . ومع الاعتقاد بوجود قرآن قديم سابق على الخلق ، وحتى مع الاعتقاد بوجود قرآن مخلوق قبل الخلق ،^(١) فإن هذين الأثمين قد أدينّا قبيل أن يولدا بزمان طويل ، وفضلاً عن ذلك ، فإنه فى نهاية الإدانة المقدّرة « للوليد » على إثمهِ المُقدّر ، توجد الآية القرآنية التى نقرأ فيها ﴿ ... كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ... ﴾ (سورة المدثر : ٣١) ، وهى إنكار مباشر لحريّة الإنسان فى فعل الشر أو فى فعل الخير .(*) .

(١) انظر فيما سبق ص ٣٢٨ وما بعدها وص ٣٧٦ وما بعدها .

(*) ليس فى هذه الآية أو ما يماثلها إنكار لحرية الإرادة الإنسانية ولا إرهاب إلا للعقل القاصر الذى يغيب عنه ضرورة النظر المجمل إلى عموم النسق القرآنى ، بحيث يُفسر بعضه بعضاً ، والذى يغفل عن مناسبات السياق ومقتضياته ويغفل عن ترجيح الآيات إلى فعل الله تعالى فى بعض الأحيان وإلى فعل المخلوق فى

أرهقت هذه الآيات عقل القائلين بحرية الإرادة ، ويقال إن « عمرو بن عبيد » ، وهو من أوائل القائلين بالحرية ، أنكر صحة الآيات المتعلقة به « أبي لهب » و « الوليد بن المغيرة »^(٢) وروى عن « هشام بن عمر الفوطي » ، وهو أيضا من القائلين بحرية الإرادة أنه منع وصف الله بتلك الألفاظ القرآنية التي تتضمن إنكار إرادة الإنسان الحرة^(٣) . وعلى أية حال ، فإن أغلب القائلين بالاختيار بدلا من منعهم لاستخدام الألفاظ الجبرية بما هي أوصاف لله رفضوا فحسب معناها الحرفي وحاولوا تأويلها لتتفق مع اعتقادهم بحرية الإرادة ، ويعرض « الأشعري » لنا أمثال هذه التأويلات .^(٤) وها هنا مثالان على تأويلاتهم للألفاظ التي تصف الله بأنه مُضِلٌّ : طبقا لواحد من هذه التأويلات ، فإن هذه الألفاظ يجب أن تؤخذ على معنى أن « الإضلال من الله يُحتمل أن يكون التسمية لهم ، والحكم بأنهم ضالون »^(٥) وعلى معنى أنه « لما وجدهم < تعالى > ضالًّا ، أخبر أنه أضلُّهم ، كما يقال أجبين فلانَ فلانا إذا وجدته جبانًا »^(٦) وتبعا لتأويل آخر ، فإن مثل هذه الألفاظ يجب أن تؤخذ بمعنى أن الله ترك إحداث اللطف والتسديد الذي يفعله الله بالمؤمنين ، فيكون ترك ذلك إضلالًا^(٧) .

= أحيان أخرى ، وجدير بنا أن نتوقف هنا عند ما أنكره الإمام « محمد عبده » عن دلالة سورة « المسد » وارتفاعه في فهمها من الخصوص إلى العموم ومن الواقعة المحددة إلى المثال الكلي . وذلك في قوله عن « أبي لهب » : « أنزل الله فيه وفي زوجته هذه السورة ليكون مثلا يعتبر به من يعادى ما أنزل الله على نبيه مطاوعة لهواه ، وإيثار لما آلفه من العقائد والعوائد والأعمال ، واغترارا بما عنده من الأموال وبما له من الصولة في المنزل في قلوب الرجال .. وما تضمنته الدعاء من النكايه ، وما جاء به الوعيد من سوء العاقبة . يلقى كلُّه مُحَوَّل قناس عن تدبير كتاب الله وفهم ما جاء فيه من غير أحكام » (محمد عبده « تفسير جزء عم » . (المترجم) .

(٢) انظر : Schreiner, As'antenihum, pp.29-93

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٦ : الشهر ستاني المل والنحل ، ص ٥٠ .

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ٢٥٦ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٦١ .

(٦) المصدر السابق ، نفس الموضع

(٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

٢- الإرادة الحرة والأجل

إن « الأشعرى » وهو يُسَلَّم في كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » بأن المعتزلة قد قبلوا ما يقوله القرآن عن الآجال (سورة الأنعام : ٢٧*) يُحْدَس بأنهم كانوا سيقبلون أيضاً قول القرآن بأن « الآجل محتوم » (سورة الأعراف : ٣٤ ، سورة المنافقون : ١١) (**).^(٨) . وإذا يتمثل « الأشعرى » أيضاً اعتقاد المعتزلة بحرية الإرادة ، بما فى ذلك حرية إرادة القتل ، يقول إنه قد يسألهم سائل « فخبرونا عمن قتل قاتل ظلما أترعمون أنه قتل فى أجله أو بأجله؟ »^(٩) هكذا يواجه « الأشعرى » المعتزلة بإحراج dilemma (***)^(١٠) . يمكن وضعه على النحو التالى : إذا كان الإنسان يعتقد بالآجل المحتوم ، فمن الضرورى لفعل القتل إذن أن يكون قد حدث فى الآجل ، طالما أنه ليس فعلا حراً ؛ وإذا كان المرء يعتقد بالإرادة الحرة ، فيمكن لفعل القتل إذن أن يحدث فى أى وقت يريده القاتل ، طالما أن الآجل غير محتوم .

ويثبت « الأشعرى » فى كتابه « مقالات الإسلاميين » حلَّ المعتزلة لهذا الإحراج والذي جاء فى أربعة آراء تدور حول مسألة : ماذا سيحدث للمقتول لو أن القاتل ، الذى يمارس فعل القتل بإرادته الحرة ، لم يقتله فى الوقت الذى يفترض أنه أجله . ويعرض هذه الآراء الأربعة على نحو مختلف قليلاً ، سوف أروى فى كل حالة وصف « الأشعرى » لها ثم أحاول أن أحدد أى التصورات المعينة للأجل تتضمنه هذه الحالة .

(*) الإشارة هنا إلى الآية القرآنية الكريمة : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمُوتُونَ ﴾ (سورة الأنعام : ٢) . (المترجم) .

(**) الإشارة هنا إلى قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (سورة الأعراف : ٣٤) . وقوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (١١)

(سورة المنافقون : ١١) . (المترجم)

(٨) الأشعرى : « الإبانة عن أصول الديانة » . ص ٧٦ .

(٩) المصدر السابق ، نفس الموقع .

(***) الإحراج : Dilemma « نوع من الاستدلال يجد فيه الإنسان نفسه أمام طرفين متقابلين لا مناص له من اختيار أحدهما » (المعجم الفلسفى) . (المترجم) .

(١٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

أحد هذه الآراء يصفه « الأشعرى » بأنه : « رأى قوم من جهّالهم » > أى من جهّال المعتزلة > زعموا « أن الوقت الذى فى معلوم الله سبحانه أن الإنسان لو لم يُقتل لبقى إليه هو أجله دون الوقت الذى قتل فيه » .^(١١) ما يعنيه هذا الرأى هو أن هناك « أجلا » كما أخبر بذلك القرآن ، لكن القاتل يستطيع ، بإرادته الحرة فى القتل ، أن يُعْلَق ذلك « الأجل » الإلهى المكتوب ، وفى كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » حيث يطرح « الأشعرى » هذا الرأى على سبيل الافتراض فحسب باعتباره رأيا حاول المعتزلة به مواجهة الإحراج ، فإنه ينبذه بما هو رأى « مستحيل » لأنه مضاد لتعاليم القرآن حول الأجل المحتوم .^(١٢) ومن الواجب ملاحظة أن هذا الرأى ينسبه « الطلى » إلى « بعض البغداديين »^(١٣) وينسبه « الإيجى » إلى عموم المعتزلة .^(١٤) وهذا الرأى هو ما يعنيه « التفقازانى » أيضا بإشاراته إلى « بعض المعتزلة ، الذين يقولون إن القاتل يُقصرُ أجله [أى المقتول] المحتوم » .^(١٥)

ويُنسَب إلى أبى الهذيل رأى آخر، يوصف على النحو التالى: إن الرجل لو لم يُقتل مات فى ذلك الوقت.^(١٦) سوف يبدو معنى هذا الرأى هو ١ - أن «الأجل» محتوم؛ و ٢ - أن الله عنده سابق علم بفعل القتل كما أن له علما سابقا بزمان القتل أيضا، لكن هذا العلم السابق ليس هو السبب فى فعل القتل ولا فى زمنه،^(١٧) حتى إن القتل فى فى ذلك الوقت المعلوم هو اختيار حرّ للقاتل؛ و ٣ - أن الله سبحانه يوقّت الأجل فى نفس وقت الزمن المختار بحرية للقتل المعلوم له تعالى علما سابقا.

(١١) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٢٥٦ .

(١٢) الأشعرى : « الإبانة عن أصول الديانة » ، ص ٧٦ .

(١٣) Hilli, Kashf al- Murad, quoted by Weil in Sefer Asaf, p. 247, n. (١٢)

Jurjāni, Sharh al- Mawāḳif, V 111, p. 170, 11 13-15 (ed. Th. Sorensen, p. 127, (١٤) 11. 10-12).

(١٥) Tafāzāni, p. 108, 1.10. see Elder's n. 8, p. 94 (١٥) العربي المطبوع إلى كلمة « القاتل » ، « وقد ورد النص المطبوع عند التفقازانى هكذا : « لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل » ، (المترجم) .

(١٦) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٢٥٧ .

(١٧) انظر فيما يلى ص ٨٢٩ وما بعدها .

هذا الرأي يعرضه "النسفي" في "عقائده" على أنه رأى أهل السنة،^(١٨) وينسبه "الحلي" إلى "المجبرة"،^(١٩) وينسبه "الإيجي" إلى "أهل الحق".^(٢٠) وطالما أنه لا يُشارك واحد من هؤلاء "أبا الهذيل" المعتزلي في اعتقاده بحرية الإرادة، فسوف يبدو أن معنى هذا الرأي، على نحو ما قرأوه، هو: ١ - أن الأجل محتوم؛ و ٢ - أن الله علما مسبقا بفعل القتل كما أن له علما مسبقا بزمان القتل كذلك؛ وذلك العلم المسبق هو السبب في كل من فعل القتل وفي زمنه على السواء؛ و ٣ - أن الله يؤقت الأجل وقت الحادث في علمه الأزلي.

هناك رأى ثالث يصفه الأشعرى ببساطه في قوله: "وقال بعضهم: يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش".^(٢١) هذا الرأي، كما صيغ على هذا النحو، يمكن تأويله إما بأنه يتضمن إنكارا للأجل أو إنكارا لعلم الله الأزلي بفعل القتل الحر للقاتل. وتبعا للتأويل المذكور أولا، بدون أن يكون هناك أجل، فإن الموت الطبيعي للإنسان غير المقبول قد يحدث إما في الوقت الذي سيكون قد قُتل فيه أو في وقت تال من الأوقات، طالما أن العبارة هي: "يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش". وتبعا للتأويل الثاني المذكور؛ بدون أن يكون هناك علم إلهي أزلي بفعل القتل الحر، فإن الأجل الذي كتبه الله ربما يكون قد حدث إما مطابقا للوقت الذي سيكون الإنسان قد قُتل فيه، أو أنه يحدث بالفعل في وقت ما من الأوقات من بعد، وذلك بسبب عبارة إنه "يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش". ومهما يكن الأمر، فطالما أن "الأجل" مقرر في القرآن صراحة، وعلى حين أن علم الله الأزلي السابق بكل حوادث المستقبل ليس مقررًا

(١٨) Taftāzāni, p. 108, 1. 6.

(١٩) Op. cit. (n.6).

وفي ذلك يقول "النسفي": "والمقتول مَيّت بأجله.. والموت قائم بالميت مخلوق له تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا". ويُسَمَّى "التفتازاني" ذلك بقوله "ومعنى خَلَق الموت: فَدَرَهُ". (المترجم)
(٢٠) Op. cit. (n. 7), p. 170, 11. 10- 11 (p. 127, 1. 7).

(٢١) انظر قريبا إلى ص ٨٢٧.

ضمن تعاليم القرآن صراحة،^(٢٢) فيمكن أن نستنتج أن التأويل الثاني المذكور هو ما يجب اعتباره على الأرجح التأويل الصحيح.

نفس الرأي ينسبه "الحلّي" إلى "المحققين".^(٢٣) وطالما أن لفظ "المحققين" يشير إلى متكلمي السنة،^(٢٤) - الذين لا يشاركون المعتزلة اعتقادهم بحرية الإرادة- فإن الرأي الذي ينسبه "الحلّي" اليهم، مع أنه مماثل في عبارته للرأي الذي ينسبه "الأشعرى" إلى جماعة من المعتزلة، فإنه لا يمكن أن يكون بذات المعنى. وعلى ذلك فيوسعنا أن نفترض أن هذا الرأي، كما عبّر عنه المحققون، يشير، فيما يرى "التفتازاني"، إلى الحديث النبوي الذي يذكر أن "بعض أفعال الطاعة تطيل العمر".^(٢٥) وبناء عليه، فلو أن الإنسان غير المقتول مستحق لطول العمر بسبب "بعض أعمال الطاعة"، فلسوف يعيش؛ وإن يكن غير مستحق فلسوف يموت في الوقت الذي سوف يكون قد قُتل فيه، والذي هو أيضا وقت أجله، تبعا "للمحققين".

(٢٢) انظر فيما يلي من ٨٢٧ - ٨٢٨ .

من المقرر في عقيدة الإسلام أن الله سبحانه وتعالى هو العليم الغبير وأن علمه واسع محيط بكل ما هو موجود وأنه علم مطلق غير مقيد بقيود الزمان أو المكان . ﴿ .. وسِعَ رَئِي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا .. ﴾ (سورة الأنعام: ٨٠) . ﴿ .. وسِعَ رَئِي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا .. ﴾ (سورة الأعراف: ٨٩) ؛ ﴿ .. وما يَغْزِبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ يَقَالِ ذُرَّةً فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْفَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (سورة يونس: ٦١) ؛ ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ (سورة طه: ٩٨) ؛ ﴿ يَعْلَمُ مَا بَلَجَ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَخْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ .. ﴾ (سورة سبأ: ٢) ؛ ﴿ رَئِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا .. ﴾ (سورة غافر: ٧) . معرفة الغيب إذن شأن إلهي طالما أن الوجود كله حاضرا بالنسبة إليه - جلّ وعلا - علي الدوام . وأن كل سرّ عنده علانية وكل غيب عنده شهادة وأنه وحده الحي القيوم ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ (سورة البقرة: ٢٥٥) ؛ ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ .. ﴾ (سورة الأنعام: ٥٩) وأنه المخفّر بالغيّب ﴿ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدٌ ﴾ (سورة الجن: ٢٦) .

فليس محيما إذن ما يذهب إليه "ولفسون" (p. 659) من أن "علم الله الأزلي بكل حوادث المستقبل ليس مقروا صراحة ضمن تعاليم القرآن، وإنما العكس هو الصحيح تماما في بيان سامع لا يحتاج إلى تأويل. (الترجم)

Op. cit. (n.6). (٢٣)

(٢٤) انظر: Elder, p. 65, n. 17. وعن ترجمته للتفتازاني يشير إلى "كشاف اصطلاحات الفنون" للتهانوي .

هـ. ٢٢٧.

(٢٥) التفتازاني، ص ١٠٨، حيث يشير إlder (p. 94, n. 9) إلى "مسند ابن حنبل، ج ٢، ٢٢٩ (القاهرة، ١٢١٣هـ).

الرأى الرابع يصفه "الأشعرى" فى قوله: "وأحال منهم [أى المعتزلة] محيلون هذا القول".^(٢٦) ويمكننا أن نفترض أن اعتراضهم على الرأى الثالث هو، كما سنرى، على أساس إنكارهم لعلم الله السابق بالوقت الذى سوف يقتل القاتل فيه بحريته. وعلى ذلك فإنه يمكننا أن نفترض فضلاً عن ذلك أن هؤلاء الآخرين الذين لا يزالون معترضين على الرأى الثالث يتفقون مع أصحاب الرأى الثانى: رأى أبى الهذيل.

فى هذا الكفاية لتناول نقيضة حرية الإرادة الإنسانية والأجل".

٣ - الإرادة الحرة والرزق

"الرزق" مبدأ آخر يُعلمه القرآن.^(٢٧) وهو يمثل نقيضة متى سلّمنا بحرية الإرادة، فاللص الذى يسرق من أجل أن يعيش يفعل ذلك بإرادته الحرة وعلى ذلك فليس رزقه مقدراً من الله. لكن متى سلّمنا بأن الرزق مُقدّر، فالرزق الذى يأتى من السرقة يجب أن يكون مقدراً من الله. ولإجابة القائلين بحرية الإرادة على ذلك نتلخّص فى قولهم: "إن الله سبحانه لا يرزق الحرام"،^(٢٨) أى أن الكسب المشروع هو فحسب ما قدره الله أما الكسب غير المشروع فليس مقدراً.

(٢٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٥٧.

(٢٧) سورة البقرة الآية ٢١١، وسورة الشورى الآية ١٩. - وقد وردت الإحالات خطأ والصواب هو ما أتيته - (الترجم)

(٢٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٥٧، "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٧٧: التفقازانى: "شرح العقائد النفسية"، ص ١٠٩.

وفى ذلك يقول "الأشعرى" عن عموم المعتزلة ما نصّه: "يزعموا بأجمعهم أن الله سبحانه لا يرزق الحرام كما لا يملك الله الحرام، وأن الله سبحانه إنما يرزق الذى ملكه إياهم بون الذى غصبه" ("مقالات الإسلاميين"، ص ٢٥٧).

وفى حديث أشهر ستانى عن فرقة "الهديلية" ينتبه إلى تعريفهم المعد للرزاق، وذلك فى قوله: "والأرزاق على وجهين: أحدهما، ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقا للعباد؛ فعلى هذا من قال إن أحداً أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقا فقد أخطأ، لما فيه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله، والثانى ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد: فما أحل منها فهو رزقه وما حرم فليس رزقا، أى ليس مأموراً بتناوله" ("الملل والنحل"، ص ٣٦).

ويقول "التفقازانى"، أيضاً، "وهذه المعتزلة الحرام ليس برزق، لأنهم فسروا تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانقطاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً" ("شرح العقائد النفسية"، ص ١٠٩). (الترجم)

بينما يُنسب في القرآن إلى الله صراحةً العلم الكلي Omniscience بما في الوجود في آيات مثل ﴿... وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة الحديد: ٣)، ﴿... وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المنافقون: ١١)، يُذكر علمُ الله الأزلي prescience فيما يتعلق بخمسة أشياء فقط (سورة لقمان: ٢٤)^(٢٤) وهي التي تحدثت السنة عنها بأنها "المفاتيح الخمسة للمعرفة الخفية"^(٢٥)، وليس في هذه الأشياء الخمسة ما هو من فعل الإنسان. وعلى ذلك، فعندما شرع القائلون بالاختيار يفكرون في التأثير الممكن لعلم الله السابق على الفعل الإنساني الحرّ توصلوا إلى رأيين:

الرأى الأول، والذي كان يمكن توقّعه، هو أنهم قصرُوا علم الله السابق على الأشياء الخمسة، أو على الأنواع الخمسة للأشياء المذكورة في القرآن، وعلى هذا أنكروا تعلّقه بكل الأشياء الأخرى، أو على الأقل تعلّقه بالأفعال الإنسانية. وهكذا نجد أنه بالنسبة للقائلين بحرية الإرادة «القدرية» يُعزى إليهم الرأى العام القائل «إن الله عز وجل لا يعلم الشيء حتى يكون»^(٢٦)، ويُروى عن فرقة خاصة من «القدرية» هي فرقة «الشيبينية» أنهم «أنكروا أن يكون العلم [الإلهي] سابقاً ما العباد عاملون وما هم إليه صائرون»^(٢٧) وزعم آخرون، بالمثل، ممن يُفترض أنهم من القائلين بحرية الإرادة إنكار علم الله الكليّ إما بجميع ما سوف يحدث في المستقبل أو بالأفعال الإنسانية فحسب. كذلك قالت فرقة واحدة من فرق الروافض - ومن الواضح أنهم كانوا الروافض «القدرية»^(٢٨) - : «إن الله

(٢٤) الإشارة هنا في الآية القرآنية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْفَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مِمَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة لقمان: ٢٤).

(٢٥) انظر ملاحظة "سبل" Sale على ترجمة القرآن، في نفس الموضع.

(٢٦) الأشعري: «الإبانة عن أصول الديانة»، ص ٨٥.

(٢٧) اللطفي: «الفتن والرد»، ص ١٢٣ (اقتبس: "Watt, Free will and Predestination").

(٢٨) الأشعري: «مقالات الإسلاميين»، ص ٤١. وفي ذلك يقول الأشعري: «عن فرقة من فرق الروافض: "الفرقة الثالثة منهم يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة"» (مقالات الإسلاميين، ص ٤١). (المترجم)

يعلم ما يكون قبل أن يكون إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا في حالة كونها". (٢٣)
 وسوف نناقش فيما بعد التصور الخاص للإرادة الحرة عند هشام بن الحكم، وهو
 رافضى^(٢٤) يُنكر بوضوح تماماً أن يكون علم الله السابق متعلقاً بأى حادثة من حوادث
 المستقبل حيث يقول صراحة إنه "لا يصحّ عالم إلا بمعلوم موجود" (٢٥) وبالنسبة لكون
 الله > تعالى < ليس له علم سابق بأفعال العباد، يضيف قائلاً: "ولو كان عالماً بما يفعله
 عباده لم يصحّ المحنة والاختيار". (٢٦) ومن المفترض أن يُدرج المسلمون لهذه الآراء
 نقص علم الله السابق إما بكل حوادث المستقبل أو بالأفعال الإنسانية فحسب ضمن
 تلك المحالات التي ترجع إلى حكمة الله التي لا يدرك كنهها. (٢٧)

لكن يبدو أن بعض المعتزلة، بدلاً من أن ينكروا علم الله السابق بالأفعال الإنسانية
 أنكروا فحسب دوره السببي > أى كون العلم الإلهي سبباً في فعل الإنسان ما يفعله < .
 ولدينا على هذا شهادة "يهودا اللاوى" الذى يشير، وهو يتناول نقيضة علم الله السابق
 وحرية الإرادة، إلى فعل الإرادة الحرة باعتباره ذلك الفعل الممكن، فيقول: "وقد خصّ
 المتكلمون فخرج لهم أن العلم به بالعرض وليس العلم بالشئ سبباً لكون ذلك الشئ"،
 فلا يُنكر علم الله للكائنات وهى مع ذلك ممكنة > أن < تكون > أو أن < لا تكون > إذ ليس
 العلم بما سيكون هو السبب فى كونه، كما أن العلم بما كان ليس سبباً لكونه". (٢٨)
 ولاشك أن عبارة "يهودا اللاوى" تستند إلى بعض المصادر غير المعروفة لى فى الكتابات
 الحديثة. وهذا الرأي متضمن بطريق غير مباشر فى العبارة المنسوبة إلى المعتزلة التى

(٢٣) المصدر السابق، ص ٢٨

(٢٤) انظر فيما يلى ص ٨٣٩ - ٨٤١ .

(٢٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٩٤؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٤٩.

وقد جاء فى عبارة الأشعرى: "لم يصح المحنة والاختيار" وقرأنا ولفسونا الاختيار متمشياً فى ذلك
 مع رواية "البغدادي" للعبارة، وهو ما أثبتناه هنا باعتباره الأرجح. (الترجم)

(٢٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٩٤؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٥٠

(٢٧) انظر فيما سبق ص ٢٣٥ وما بعدها.

(٢٨) Cuzari v, 20, p. 340, 11. 20- 26, p. 341, 11. 17- 23

ناقش مسألة كون علم الله السابق ليس سبباً فى حصول الشئ (الأمانيات والاعتقادات)، ص ١٢٤، وذلك
 دون أن يشير "سعديا" إلى علم الكلام.

تقرر أنه : مَنْ عِلْمُ اللَّهِ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ فَهُوَ قَادِرٌ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَأْمُورٌ بِهِ. ^(٢٩) مثل هذا الرأي الذي يُنسب مباشرة إلى المعتزلة، على نحو ما اقتبس "يهودا اللاوي"، نجده عند "التهانوي" (١٧٥٤م) الذي يروي في كتابه "كشف اصطلاحات الفنون" قول المعتزلة الذين يزعمون أن "سابقة علمه تعالى بوقوع الأجل بسبب من الأسباب لا تكون موجبة له؛ إذا العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه". ^(٤٠) وعلى الرغم من أن المعتزلة قد استخدموا بالقطع المبدأ القائل: إنه ليس في علم الله السابق إرغامٌ على الفعل باعتباره حلاً لتقيضة علم الله السابق وحرية الإرادة الإنسانية فإنه لم يكن بالمبدأ الجديد الذين استحدثوه. فلهذا المبدأ تاريخ قديم. وفي الوقت الذي ظهر فيه الاعتزال تقريبا كان هذا المبدأ مستخدما عند "أبي قرّة" المسيحي، الذي، بعد أن بيّن - في كتاب له بالعربية - أن الله علما سابقا بأفعاله أنه < تعالى > يفعل ما هو معلوم له أولاً، يضيف قائلا: وعلى هذا فمن المستحيل أن يُغَيَّرَ علم الله الأزلي من تلك الإرادة الحرة التي زوّد بها الإنسان لتحقيق صلاحه فيحيلها إلى ضرورة < محتومة > necessity. ^(٤١) وقبل "أبي قرّة" بزمن وجيز كان "يحيى الدمشقي" قد عبّر عن هذا المبدأ على النحو التالي: إن الله يعلم الأشياء جميعا علما سابقا لكنه لا يوجبها. ^(٤٢) وقبل ذلك بكثير كان "الربى عقيباً" Rabbi Akiba قد عبّر عنه بقوله المأثور: "كل شيء من قبل معلوم لله، ومع ذلك فحرية الاختيار معطاة". ^(٤٣)

(٢٩) الأشعري، "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٤٢.

(٤٠) انظر التهانوي: "كشف اصطلاحات الفنون" ص ١٢١٧ (بتحقيق A. Sprenger & W. Nassau) Lees, II, p. 1317, 11. 8-10 (اقتبسه G. weill في كتابه "Teshubato shel Rab hai" Gaon" al ha-Keš ha-kašub la Hayyim", sefer Asaf [1955], p. 272, m. 49).

(٤١) Graf, Die arabischen Schriften des theodor Abu Qurra, Mimar 1X, pp. 234- 235.

(٤٢) De Fide Orth. 11, 30 (PG 94, 969 B).

(٤٣) M. Abot 111, 15.

٥ - الإرادة الحرة وقدره الله : نظرية الكسب أو الاكتساب

(أ) الكسب قبل الأنشاعرة

١ - ثلاث نظريات في الكسب

القدرة الإلهية هي كذلك مبدأ آخر ضمن تعاليم القرآن^(١). ويمكن تقرير نقيضتها مع الإرادة الإنسانية الحرة على النحو التالي: متى سلّمنا بالقدرة الإلهية، فيلزم أن يكون المقصود هو قدرة لا متناهية، وعلى ذلك يجب أن يكون كل شيء خاضعاً لقدرة الله. لكننا متى سلّمنا بحرية الإرادة الإنسانية فمعنى ذلك أن قدرة الإنسان على الاختيار بين نوعين من الفعل لا تدخل في حيز القدرة الإلهية. هذه النقيضة يصوغها "الأشعري" في صيغة سؤال يثيره المعتزلة حول "ما إذا كان البارئ يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده"^(٢). وفي ذلك يثبت "الأشعري" رأيه في موضعين من كتابه "مقالات الإسلاميين".

رأى منهما ينسب إلى "أكثر المعتزلة"^(٣) والرأي الآخر ينسب إلى إبراهيم [النظام]، وأبي الهذيل وسائر المعتزلة القدرية إلا "الشحام"^(٤). وكما أثبت "الأشعري" بالنسبة للرأي الثاني، فإن العبارة عنه تتكون من قسمين، وتقرأ على هذا النحو: "لا يوصف البارئ بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده"^(٥)، ومحال أن يكون مقدور واحد

(١) انظر فيما سبق من ٦٧٣ - ٦٧٤ ، ص ٧٦٢ - ٧٦٤ .

(٢) الأشعري : "مقالات الإسلاميين" ، ص ١٩٩ ؛ وانظر ص ٥٤٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٤٩ . ومهما يكن الأمر ، فإن الإسفراييني يدرج "أبا الهذيل" ضمن أولئك الذين كانوا يعتقدون بالكسب (انظر : Horten, Systeme, p. 339, n.2) .

(٥) في النص توجد كلمة "يُقدر" أي يمنح القدرة ، ولكن يبدو أن هذا تحريف لكلمة "أقدر" أي منحة القدرة ؛ انظر : ص ٥٤٩ ، ص ١٩٩ .

لقادرين^(٦). وفي الموضع الآخر، تتكون العبارة عن هذا الرأي من قسم واحد فقط، حيث تقرأ على النحو التالي: "إن الباري لا يوصف بالقدرة على ما "أقدر" عليه عباده على وجه من الوجوه"^(٧).

القسم الأول من العبارة الأولى يعنى بوضوح تماما أن الله قد منح الإنسان القدرة على أن يفعل بحرية وأن تلك القدرة لا يمكن أن يُحرَمَ الإنسانُ منها حتى من الله «تعالى» نفسه، وهو ما يتضمَّن أن حرمان الله للإنسان من القدرة على الفعل، تلك القدرة التي منحها «سبحانه» له إنما هو أحد المُستحيالات، التي كان يُعتقد من قبل^(٨)، أن الله بمقتضى حكمته لن يجعله ممكنا. وسوف يبدو القسم الثانى من العبارة على أنه إضافة إضافية "الأشعرى" نفسه، وهو يشير مسبقاً إلى التناقض بين الرأي الذى كان قد اقتبسه ترواً وبين رأى "الشحَّام" الذى كان على وشك اقتباسه.

يورد "الأشعرى" الرأى الثانى، وهو رأى "الشحَّام" فى القسم الرئيسى من عبارته، مع تفسيرات لفظية طفيفة، وذلك فى كلا الموضعين من "مقالات الإسلاميين". ويُقرأ القسم الرئيسى فى موضع منهما على النحو التالى: "إن الله يُقدر على ما أقدر عليه عباده وإن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين، لله وللإنسان، فإن فعلها القديم كانت اضطراباً، وإن فعلها المحدث «أى الإنسان» كانت اكتساباً"^(٩). نلاحظ الألفاظ: "حركة واحدة" و "فعلها" التى تشير بوضوح تماما إلى أن لفظ "القدرة" التى تتناولها هذه الفقرات إنما يشير فقط إلى "القدرة على الفعل" ولا يتضمَّن "القدرة على إرادة الفعل"، حتى إنه مهما يكن قول "الشحَّام" عن القدرة التى منحها الله للإنسان فإنه يشير إلى القدرة على الفعل ولا يشير إلى القدرة على إرادة الفعل.

هذه العبارة تفيد بوضوح تماما أن "الشحَّام" على خلاف أستاذه "أبى الهذيل" وسائر معتزلة عصره، قد زعم أنه، حتى على الرغم من أن الله قد منح الإنسان كلا من

(٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٩.

(٧) المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٨) انظر فيما سبق ص ٧٢٥ وما بعدها.

(٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٩، وانظر ص ١٩٩.

القدرة على إرادة الفعل والقدرة على الفعل على السواء، فالله إما أن يحرمه من القدرة على الفعل دون أن يحرمه بالضرورة من القدرة على إرادة الفعل أيضاً، أو أن يسمح له فيحتفظ بكلتا هاتين القدرتين. وعلى ذلك فلو أن الله حَرَمَ الإنسان من القدرة على الفعل، فلن يكون كل فعل يقوم به الإنسان بعد ذلك إذن فعلاً حراً مختاراً؛ وسوف يكون مخلوقاً لله تعالى حتى إنه، إن فعلها القديم [أى: الله] كانت اضطراراً، كما يقول "الشحام". لكن لو لم يكن الله قد حَرَمَ الإنسان من القدرة على الفعل فكل أفعال يقوم بها الإنسان تكون إذن من جهة تلك القدرة على الفعل التي اكتسبها هبة من الله الذي لم يحرمه منها، حتى إنه، كما يقول "الشحام" أيضاً، "إن فعلها المحدث [أى الإنسان] كانت اكتساباً". ولفظ اكتساب يستخدمه هكذا بمعنى الفعل الحر للإنسان. ومن ثم فإن "البغدادي" بعد أن قرّر أن "الشحام" أجاز كون مقدور واحد لقادرين، يفسره بأنه "يصح أن يُحدّث كل واحد منهما على البَدَل" (١٠).

واللفظ "الكسب"، قبل "الشحام" تاريخ مزدوج :

فأولاً، كان لفظ "الكسب" يستخدم عند أوائل من قالوا بحرية الإرادة بصيغة الجمع بما هو وصف لأفعال الإنسان، المعتبرة كلها أفعالاً حرة ناتجة عن القدرة على الفعل التي منحها الله للإنسان، أى القدرة التي اكتسبها من الله. وهكذا، فى فقرة تتناول القُدْرية السابقة على المعتزلة وأتباعهم من المعتزلة أيضاً، ينسب "البغدادي" إليهم على السواء الراى القائل: "إن الله تعالى غير خالق "لأكساب" الناس" (١١) "وأن الناس هم الذين يُقدِّرون أكسابهم" (١٢). ومما لا شك فيه أن "البغدادي" كان يقتبس الاصطلاح الأصلي عند وأصل عندما يقول عنه إنه وصف "الخير والشر والحسن والقبح بأنها صادرة عن أكساب الناس" (١٣). هذا الاستخدام للفظ "أكساب" على أنه وصف لأفعال الإنسان الحرة يستند فيما هو واضح تماماً على الآيات القرآنية التي تبدأ بالقول: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ﴾ (سورة النساء : ١١١)، ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً﴾ (سورة النساء : ١١٢)،

(١٠) البغدادي : "الفرق بين الفريق"، ص ١٦٢ .

(١١) المصدر السابق، ص ٩٤ .

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع

(١٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٢.

﴿ كُلُّ أَرْثِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ (سورة الطور: ٢١). وبالنسبة لأولئك الذين اعتقدوا بأن الله قد منح الإنسان القدرة على الفعل الحر، فإن هذه الآيات كانت تعنى أن أفعال الإنسان الحرة هي أكسابه.

وثانياً، نفهم من فقرات أخرى في كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعري، أنه قبل "الشحائم" كان "ضرار" مستبعداً من فرقة المعتزلة بسبب اعتقاده بنظرية الكسب^(١٤)، ونفهم أيضاً أن نظرية الكسب قد قال بها "النجار" كذلك^(١٥). وبالمثل، عندما ينسب "الخياط" معاصر الأشعري، إلى "ضرار" وحفص الفرد رأياً يتعلق بما هو مخلوق^(١٦)، فإن الإشارة هي، كما سنرى، إلى نظرية الكسب. وأخيراً، عندما يصف "الشهرستاني" في كتابه "الملل والنحل" كل هؤلاء الثلاثة: "ضراراً" و"حفصاً" و"النجار" بأنهم ينتمون إلى أولئك المعتزلة الذين يقول عنهم إنهم "المتوسطون" وإنهم مختلفون عن غالبية المعتزلة في بعض المشكلات^(١٧)، فإن إحدى هذه المشكلات هي، فيما يتضح تماماً، مشكلة الكسب.

ولنفحص الآن آراء "ضرار" و"النجار" يتماهما في مسألة الكسب، على نحو ما نفهم من روايات الأشعري وغيره.

(١٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨١.

(١٥) المصدر السابق، ص ٥٦٦. وهنا يقول الأشعري: "وقال 'النجار' إن الإنسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق وأن المقدور على كسبه هو المعجز عن خلقه". (المترجم)

(١٦) "الخياط": "الانتصار"، ص ٩٨. وهنا يقول "الخياط" في رده على "ابن الروندي": "أما ضرار وحفص فليسا من المعتزلة لأنهما مشبهان لقولهما بالجماعية ولقولهما بالمخلوق. وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتز

فنعن لا ننفك تلقى عارا	نفر عن ذكرهم فرارا
تنفهم عنا ولعننا منهم	ولا هم منا ولا نرضاهم
إمامهم جهم وما لجهم	وصحب عمرو ذي التقى والعلم

(المترجم)

(١٧) "الشهرستاني" "الملل والنحل"، ص ١٩. ونص عبارة "الشهرستاني" في هذا الموضع هو: "وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد والحسين النجار من المتأخرين خالفوا الشيوخ في مسائل. وواضح أن الشهرستاني يعتبر "النجار" من طبقة المعتزلة المتأخرين وليس من "المتوسطين" كما أشار إلى ذلك "ألفسون" وثلاثتهم فيما يرى "الشهرستاني" اختلفوا عن الشيوخ، المؤسسين الأول لمذهب الاعتزال من أمثال: وإصل وعمرو بن عبيد والعلاف. (المترجم)

بالنسبة لضرار، يثبت "الأشعري" ما يلي: "الذي فارق 'ضرار' بن عمرو" به المعتزلة قوله إن أعمال العباد مخلوقة وإن فعلا واحدا لفاعلين: أحدهما خلقه وهو الله والآخر "اكتسبه" وهو الإنسان، وإن الله عز وجل فاعل "لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة"^(١٨)، نفس الرأي يعزوه "الشهرستاني" إلى كل من "ضرار" و"حفص بن الغرد" ويثبت على النحو التالي: "وقالا أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد يكتسبها حقيقة وجوزا حصول فعل بين فاعلين"^(١٩).

ثم يواصل "الأشعري" ما يذكره "ضرار" على النحو التالي: وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وأنها بعض المستطيع^(٢٠)، والجملة الأخيرة تعني، تبعا لرواية أخرى للأشعري عن "ضرار"، أن "الاستطاعة هي بعض جسم المستطيع"^(٢١). ونفس الرأي يُقرأ عند "الشهرستاني"، الذي ينسبه إلى كل من "ضرار" و"حفص"، هكذا: ؛ والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة يبقى [على الأقل] زمانين [أي لحظات]^(٢٢). وفيما يبين "البغدادي" فإن "ضرار" وافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل وزاد عليهم بقوله إنها قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل وإنها بعض المستطيع^(٢٣).

وفي موضع آخر يقول "الأشعري": إن ضرارا كان يزعم أن الإنسان يفعل في غير حيّزه وأن ما تولّد عن فعله في غيره، من حركة أو سكون، فهو كسب له خلق لله عز وجل^(٢٤).

تصور الكسب هذا، والذي يقول "الأشعري" إن ضرارا قد فارق بموجبه المعتزلة، هو ما يعنيه "الخياط" بعبارة عن أحد الآراء التي ذهب إليها "ضرار" و"حفص"،

(١٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨١.

(١٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٣.

(٢٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨١.

(٢١) المصدر السابق، ص ٢٤٥.

(٢٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٣.

(٢٣) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٠١.

(٢٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٨-٤، وانظر، ص ٤٠٧.

التي جعلته يقول عنهما إنها "ليسا من المعتزلة"، أى لم يعودا معتزليين بعد، وهو رأيهما "فى المخلوق"، أى فى أن أفعال العباد مخلوقة لله لكنها مكتسبة للعباد فحسب. ونتيجة لذلك فعندما يستمر "الخيّاط" فى إيراد أبيات الشعر الثلاثة التى قالها "بشر بن المعتزم" ضد هذين الخارجين على مذهب المعتزلة، بادئا بقوله: "ننّفهم عنا" ومختتما بقوله: "إمامهم جهّم"^(٢٥)، فإنه لا يقصد بهذه العبارة حرفيا أن "ضرارا" و"حقصا" من الجهمية المجبرة، وإنما يقصد فحسب أن تأكيدهما أن أفعال الإنسان مخلوقة لله، حتى وإن خففا من ذلك بقولهما إنها مكتسبة للإنسان، هو بالنسبة لطريقته الخاصة فى التفكير، لا يختلف بالمرّة عن المذهب الجبري الصريح عند "جهّم"^(٢٦). هكذا يضعهما "الشهرستاني" مع الجهمية ضمن الجبرية، أصحاب مذهب الجبر^(٢٧)، على الرغم من أنه ينسب إليهما صراحة القول بنظرية الكسب^(٢٨).

فى هذا الكفاية بالنسبة لتصوير "ضرار" للكسب. ولنتظر الآن فى تصوّر "النّجار" له.

يرى "الأشعرى" أن "النّجار" زعم أن "أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها"^(٢٩) وأن الإنسان قادر على "الكسب"، عاجز عن الخلق^(٣٠).

ويثبت "البغدادي" فى فقرتين له رأى "النّجار" على النحو التالى :

١ - "إن الله تعالى خالق أكساب العباد"^(٣١).

٢ - "فيما يتعلّق بتسمية المكتسب فاعلا... فإن النّجار أطلقه"^(٣٢)، أى أطلق اللفظ "فاعل" على الإنسان ويدون إضافة صيغة: "فى الحقيقة" التى يستخدمها "ضرار".

(٢٥) الخيّاط: "الانتصار"، ص ٩٨.

(٢٦) انظر فيما سبق، ص ٧٦٧، ص ٧٦٩.

(٢٧) الشهرستاني: "البلل والنحل"، ص ٦٢.

(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٣.

(٣٠) المصدر السابق، ص ٥٦٦.

(٣١) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٥.

(٣٢) المصدر السابق، ص ١٩٧.

ويستمر "الأشعري". فيبين أيضا أن "النَّجَار" يزعم أن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة، وأن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، وأن الاستطاعة لا تبقى وأن في وجودها وجود الفعل وفي عدمها عدم للفعل^(٢٣). وكون الاستطاعة مع الفعل هو ما يذكره أيضا كل من "البغدادي"^(٢٤) و"الشهرستاني"^(٢٥) باعتباره مما يميز رأي "النَّجَار".

واستمرارا لذلك، يروي "الأشعري" أيضا أن "النَّجَار" يزعم أن "الإنسان لا يفعل في غيره وأنه لا يفعل الأفعال إلا في نفسه: ... ولا يفعل شيئا على طريق التولد"^(٢٦). وبالمثل يروي "البغدادي" أن "النَّجَار" قال في المتولدات بمثل قول أصحابنا [أي الأشاعرة] فيها إنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذي سمَّوه مولداً^(٢٧).

من هذا كله يتضح أن "ضاررا" و"النَّجَار" يوافقان على أن أفعال الإنسان مخلوقة له وأن الإنسان هو مجرد كاسب لها، مع أن تصورهما للكسب ليس هو هو. وكما رأينا، توجد بينهما فروق ثلاثة :

١ - من جهة استخدام تعبير "في الحقيقة" فيما يتعلق بوصف لفظ "الفاعل".

٢ - ومن جهة وصف "الاستطاعة" في علاقتها بـ "الفعل".

٣ - ومن جهة أصل أو حقيقة الأفعال "المتولدة".

أكثر هذه الفروق الثلاثة أهمية هو ما يتعلق بوصف "الاستطاعة" في علاقتها بـ "الفعل". وعند "ضاررا"، استطاعة الإنسان أو قدرته المخلوقة لله على اكتساب أي فعل توجد قبل الفعل وهي بعض من جسمه. لكن، معنى هذا أن الإنسان منذ مولده قد وهبه

(٢٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٢.

(٢٤) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٥.

(٢٥) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٢.

(٢٦) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٤.

(٢٧) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٧.

الله استطاعة أو قدرة على أن يكتسب بنفسه أى فعل من الأفعال وهي استطاعة خلقها الله للإنسان حتى إن فعل الكسب يكون فعلاً إنسانياً حراً. وعلى أية حال، فإن تلك الاستطاعة أو القدرة على اكتساب الفعل هي، بالنسبة "للنَجَّار" قدرة خلقها الله للإنسان في زمن خلقه «تعالى» للفعل، حتى إن قدرة الإنسان على الاكتساب ليست فقط هي التي خلقها الله وإنما نفس فعل الإنسان للاكتساب كذلك.

هذا الفرق بينهما - فيما يتعلق بالاستطاعة - يؤدي إلى الفرقين الآخرين. فطالما أن الإنسان، فيما يرى "ضرار" يكتسب بقدرته الخاصة أو باستطاعته للفعل الذي خلقه الله له فإنه يستطيع أن يكتسب الأفعال المتولدة كذلك بنفس القدرة. وبالنسبة "للنَجَّار"، الذي يرى أن فعل الكسب قد خلقه الله فإن فعل الكسب ذاك يكون محصوراً إذن في أفعال الإنسان في بدنه الخاص ولا يمتد إلى أفعال متولدة. وعلى ذلك يؤدي الفرق المتعلق بالاستطاعة بينهما إلى فرق أيضاً يتعلق باستعمال صيغة: "في الحقيقة" فبالنسبة لـ"ضرار"، حيث يكون فعل الكسب الإنساني مخلوقاً بواسطة الإنسان نفسه، يجوز أن يُسمى الإنسان مكتسباً كما يجوز أن يُسمى في الحقيقة فاعلاً. وبالنسبة "للنَجَّار"، وفعل الكسب الإنساني مخلوق بواسطة الله، فإنه يجوز، على أية حال، أن يُسمى الإنسان مكتسباً وفاعلاً غير أنه لا يجوز أن يُسمى مكتسباً على الحقيقة ولا أن يُسمى فاعلاً على الحقيقة.

ويفسر "الغزالي" لفظ "الكسب"، على نحو ما استخدمه أولئك الذين كانوا يعتقدون بأن الله خالق والإنسان مجرد مكتسب، بأن له أصلاً في القرآن (٢٨)، وهو ما يعني به بوضوح تماماً تلك الآيات القرآنية التي سبق أن أوردناها. ولا يقصد "الغزالي" بهذا، فيما أرى، أن أولئك الذين أشار إليهم «من الذين قالوا بالكسب» كانوا هم أول من استخدم اصطلاح الكسب، لكنه يقصد فحسب أنهم كانوا أول من استخدمه بمعنى أن ما هو كسب للإنسان يكون مخلوقاً لله «تعالى». وفي ضوء أن لفظ "الكسب"

(٢٨) اقتبس من A. V. Kremer, in "Geschichte der hereschenden Ideen des Islam's", 11, p. 26, n. 306 من كتاب الغزالي: «إحياء علوم الدين»، المجلد الرابع ص ٣١٢، القاهرة سنة ١٢٧٩هـ (وأنظر طبعة القاهرة، سنة ١٢٥٨هـ، المجلد الرابع، ص ٢٤٩).

هو أحد ألفاظ المعاملات التجارية في القرآن^(٢٩)، فإنه يمكن افتراض أن نظرية الكسب قد قال بها من أشار إليهم "الغزالي" عقب ذكره لمعاملة من المعاملات التجارية، وذلك بأن يدخل رجل حانوت فخار مثلاً ويرى صانع الفخار يدير عجلته ويُسكّل الفخار أو أنى بأشكال وأحجام مختلفة فيطلب منه أنية بشكل معين وبحجم معين، وعندما يصنعها الصانع كطلبه، يدفع له ثمنها ثم يأخذ الأنية إلى منزله. وهكذا تكون الأنية كسبه ومملوكة له شرعاً لكنها من صنع صانع الفخار^(٤٠).

من هذا نفهم أنه، على عكس استخدام المعتزلة للفظ "الكسب" بمعنى ملازم للفعل الإنساني الحرّ ظهرت فيما بينهم نظريات ثلاث متميزة للكسب: نظرية "ضرار" ونظرية النجار ونظرية "الشحام". وقد رفض كل من "ضرار" و"النجار" رأى المعتزلة القائل بأن الإنسان خالق لأفعاله، زاعمين أن الله خالقها والإنسان مجرد كاسب لها. ومهما يكن من أمر، فإنهما مختلفان فيما يتعلق بالكسب الذي يكسب به الإنسان أفعاله المخلوقة له بواسطة الله: فبالنسبة لـ"ضرار"، خالق الكسب هو الإنسان نفسه، وبالنسبة لـ"النجار" خالق الكسب هو الله، ويحتفظ "الشحام"، على النقيض منهما، برأى المعتزلة في أن الإنسان قد وهبه الله القدرة على أن يخلق أفعاله بمحض إرادته، ومن ثم فإنه يصف هذه الأفعال بأنها أكساب، وهو، على أية حال، يختلف عن المعتزلة في زعمه بأن الله قد يحرم الإنسان من تلك القدرة التي وهبها له، حتى إنه إن حدث هذا، يكون الله هو الخالق لأفعال الإنسان. وهكذا على حين يكون كل فعل إنساني، تبعاً لـ"ضرار" و"النجار"، خلقاً لله واكتساباً للإنسان معاً على النوام، يمكن أن يكون كل فعل إنساني، تبعاً لـ"الشحام"، إما خلقاً لله بإطلاق أو كسباً للإنسان بإطلاق.

(٢٩) انظر: Torrey, *The Commercial Theological Terms in The Koran*, pp.27- 29.
(٤٠) يجب ملاحظة أن "جوزيف شاخت" Joseph Schacht يقتبس فقرة ترجع إلى حوالي سنة ١٥٠هـ/ ٧٢٥م يرى فيها أن لفظ "الاكتساب" يرد بمعنى "المسئولية" (انظر ص ٢١- ٢٢ من بحثه *New Sources for the History of Muhammadan Theology* in 1; 23- 42 (1953)). وفيما يتعلق بتعبير "فاعل كاسب" الذي يستخدمه الماتريدي، وكما سيقبسه "شاخت" (Ibid., p. 32) فسوف نناقشه فيما بعد (انظر: ص ٨٨٢ وما بعدها).

يمكن بيان أن نظريات الكسب، مثل تلك التي قال بها "ضرار" و"النجار" كانت تروى منسوبةً على وجه الخصوص إلى "هشام بن الحكم الرافضي" و"ابن كلاب السني"، والأول ربما كان معاصراً لـ"ضرار" والثاني معاصراً لـ"النجار".

وفيما يتعلق بالرافضة، فإن "الأشعري" بعد أن يثبت أن "هشام بن الحكم" كان ينتمي إلى فرقة الرافضة التي زعمت أن أفعال العباد مخلوقة لله^(٤١)، يستمر قائلاً: "وحكى جعفر بن حرب" عن "هشام بن الحكم" أنه كان يقول إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه "اضطرار" من وجه اختيار من جهة أنه "أرادها" و"اكتسبها" واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيّج عليها^(٤٢). و"السبب المهيّج" - فيما يُفسره الأشعري في فقرة تالية يرويها عن "أصحاب هشام بن الحكم"^(٤٣) - هو: "ما من أجله يكون الفعل"^(٤٤) وأنه الذي إذا وُجد ذلك السبب وأحدثه الله، كان الفعل لا محالة^(٤٥). وعلى هذا فإن ما حكاه "جعفر بن حرب" عن "هشام بن الحكم" إنما يعني أن أفعال الإنسان هي كسب للإنسان من جهته أي أنها "اختياره" وأنه "أرادها" بقدرة قد منحها الله، لكنها خلق لله بمعنى أنها لا تصدر عن الإنسان إلا إذا خلق الله السبب المهيّج الذي تحدث الأفعال بموجبه لا محالة. وتبعاً لهذه الرواية أيضاً، جاءت نظرية الكسب التي قال بها "هشام بن الحكم الرافضي" مماثلة تماماً لتلك النظرية التي قال بها "ضرار المعتزلي" ولربما كانت هناك علاقة بينهما. في ضوء هذا التصور للإرادة الحرة على المرء أن يفهم استخدام "هشام بن الحكم" لتعبير: والاختيار، في عبارته التي اقتبسها "الأشعري" في موضع آخر والتي تقول: ولو كان عالماً > أي الله سبحانه وتعالى > بما يفعله عباده لم يصح "المحنة" والاختيار^(٤٦).

(٤١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠.

(٤٢) المصدر السابق، ص ٤٠-٤١.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٤٢.

(٤٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٤٩، وانظر أيضاً: البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٤٩؛ وأيضاً ما سبق ص ٨٢٩. (راجع ما أثبتناه عن قراءة "ولفسون" لهذه العبارة عند "الأشعري" من قبل. (المترجم).

وبالنسبة للقائلين بتسبيق التقدير الإلهي Predesterians من أهل السُّنة هناك فقرتان أُوردهما "الأشعري" منسوبيتان إلى "ابن كُلاب". في واحدة من هاتين الفقرتين، وبعد إثبات أن ما هو مقروء من القرآن قائم بالله قديم لم يزل يقول: "القراءة محدثة مخلوقة [الله]، وهي كسب للإنسان"^(٤٧). وفي الفقرة الأخرى، يقول: "إن الكلام يكون اضطراراً ويكون اكتساباً"^(٤٨). ويوحى منطوق الفقرة الأولى بتصوير للكسب مماثل إما لتصوّر "ضرار" أو لتصوّر "النَجَار". ويوحى منطوق الفقرة الثانية - فيما يبدو - بتصوّر للكسب مماثل لتصوّر "الشحّام". مهما يكن الأمر، طالما ينتمي "ابن كُلاب" إلى السلف القائلين بتسبيق التقدير الإلهي، فيمكننا افتراض أن تصوّره للكسب كان مماثلاً لتصوّر "النَجَار" وعلى ذلك يجب أن تؤخذ الفقرة الأولى على ذلك المعنى. وبالنسبة للفقرة الثانية فإنها تأتي مباشرة عقب فقرة ورد فيها قول "أبي الهذيل": "قد يجوز أن يقع الكلام 'ضرورة' للمتكلّم ويجوز أن يقع 'اختياراً'"^(٤٩). وعلى ذلك فإن ما تعنيه هذه الفقرة الثانية "لابن كُلاب" هو أنه تبنى - بما هو جبري - وعلى النقيض من "أبي الهذيل" الذي كان يعتقد بما هو قسري أن هناك نوعاً من الكلام يقع "اختياراً"، نظرية "النَجَار" في الكسب المخلوق، وأعلن أن ذلك النوع من الكلام الذي وصفه "أبو الهذيل" بأنه يقع "اختياراً" يجب أن يوصف بأنه يقع كسباً.

هكذا وُجدت في منتصف القرن التاسع تقريباً، وفي استقلال عن الاستخدام الأسبق للكسب بما هو وصف للفعل الإنساني الحرّ، ثلاث نظريات في الكسب هي: نظرية "ضرار" ونظرية "النَجَار" ونظرية "الشحّام". وكل هذه النظريات الثلاث رفضها المعتزلة، وخارج أوساط المعتزلة نُسبت نظرية في الكسب مماثلة لنظرية "ضرار" إلى "هشام بن الحكم الرافضي"، ونُسبت نظرية في الكسب مماثلة لنظرية "النَجَار" إلى "ابن كُلاب" السنّي. وما حدث لهذا الاستخدام الأسبق للكسب ولهذه النظريات الثلاث فيما بعد يمكن فهمه من مجموعتين من الفقرات، كُتبت في النصف الأول من القرن العاشر، ووردت في كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعري.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٦٠٦؛ وانظر فيما سبق ص ٣٢٨.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٦٠.

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

٢ - انتشار الكسب بين القائلين بالاختيار جماعات وأفراداً :

يتناول "الأشعرى" في مجموعة من الفقرات نظرية الكسب بين القائلين بالاختيار < القدرين >. وتقع هذه المجموعة من الفقرات في أربعة أقسام:

القسم الأول : يتألف من فقرة نقرأ على النحو التالي: "قال البغداديون من المعتزلة لا يوصف البارئ بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدروهم عليه [من الأفعال]، ولا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين، وكفراً لهم يكونون به كافرين، وعصياناً لهم يكونون به عاصين، وكسباً يكونون به مكتسبين"^(١).

من هذه الفقرة، نفهم أنه على حين :

١ - استخدم هؤلاء البغداديون لفظ "الكسب" فإنهم اعتقدوا ٢ - أن الله تعالى مكّن الإنسان من القدرة على الفعل . ٢ - وأن الله لم يحرم الإنسان من تلك القدرة . ٤ - وأن الله لم يخلق "أفعال" الإنسان مثل أفعال الإيمان والكفر والعصيان ، ٥ - وأن الله لم يخلق الكسب للإنسان. ويبيّن هذا أنه، على الرغم من أن هؤلاء المعتزلة البغداديين يستخدمون لفظ "الكسب"، إلا أنهم لا يتابعون نظرية الكسب كما قال بها "ضرار"، تلك النظرية التي ترى أن الإنسان مجرد مكتسب لفعله لكن الله هو خالق الفعل^(٢)، كما لم يتابعوا نظرية الكسب على نحو ما قال بها "الشحام"، وهي التي تقر أن الله قد يحرم الإنسان من قدرته على الفعل التي وهبها له ويخلق له

(١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٠.

(٢) انظر فيما سبق ص ٨٢٥ - ٨٢٦.

فعله^(٣). واعتقدوا، مثل "النظام" وآبى الهذيل أن الأفعال الإنسانية كلها يفعلها الإنسان على الدوام مختاراً من جهة تلك القدرة التي منحها الله له^(٤). لكنهم فضلوا وصف تلك الأفعال التي يقوم بها الإنسان اختياراً بأنها أفعال يقوم بها اكتساباً وذلك للدلالة على أن الحرية التي يمارس الإنسان بها هذه الأفعال هي حرية مكتسبة من الله على وجه الإطلاق. وبهذا المعنى استخدم القدرية^(٥) ومنهم "واصل"^(٦)، كما رأينا، لفظ الكسب.

والقسم الثاني: يتألف من فقرة يثبت فيها "الأشعرى" أن فرقة معينة من فرق الشيعة، تُعرف بالزيدية، انقسمت إلى فرقتين فيما يتعلق بمسألة الجبر والاختيار، فرقة منهما كانت تعتقد أن أفعال الناس مخلوقة لله وفرقة أخرى اعتقدت أن أفعال الناس "غير مخلوقة لله ولا محدثة له مخترعة وإنما هي "كسب" للعباد أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وقعلوها"^(٧). ويتضح من منطوق عبارتهم أنهم كانوا يعتقدون أن أفعال العباد حرة، لكنهم شأنهم شأن البغداديين السابقين من المعتزلة، وصفوا أفعال الناس الحرة بلفظ الكسب. ونظراً لأن "زيداً بن علي بن الحسين" - فيما يُقال - كان تلميذاً "لواصل بن عطاء"، فمن الممكن افتراض أن "زيداً" نفسه، وبعض أنصاره الذين تابعوه، تبَنوا^(٨) نظرية "واصل" في حرية الإرادة، ووصفوا مثل "واصل" أفعال الإنسان الحرة بلفظ الكسب، ذلك اللفظ الذين ظلوا يستخدمونه بذلك المعنى العام القديم، حتى مع نشأة نظرية الكسب بمعناها الاصطلاحي المميز - فيما بعد - وحيث يفترض أن اللفظ قد أخذ معنى خاصاً جديداً. وسوف نلاحظ، على أية حال، في الفقرة المقتبسة من قبل، أنه على حين يذكر الزيدية صراحة كون أفعال الناس "مخلوقة" لله لا يقولون إنها "مخلوقة" للناس؛ ويقولون فحسب بدلاً من ذلك إن الناس قد "أحدثوها" و"اخترعوها"

(٣) انظر فيما سبق، ص ٨٢٢.

(٤) انظر فيما سبق، ص ٨٢٢.

(٥) انظر فيما سبق، ص ٨٢٤.

(٦) المصدر السابق.

(٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٧٢.

1. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in The Presentation of Ibn Hazm, (A) "JAOS, 29 (1908), 11.

وأيديعوها. السبب في هذا هو أن أوائل المعتزلة، كما رأينا من قبل، قد أحجموا عن وصف الإنسان بأنه خالق أفعاله، حتى برغم إنكارهم أن يكون الله هو خالقها^(٩).

القسم الثالث : يتألف من فقرات أربع، تقرأ على النحو التالي:

١ - "قال الناشئ: "البارئ... فاعل في الحقيقة والإنسان... فاعل في المجاز"^(١٠).

٢ - "وكان لا يقول إن الإنسان فاعل في الحقيقة ولا مُحَدِّث في الحقيقة"^(١١).

٣ - "ولا يقول إن البارئ سبحانه أحدث كسبه وفعله" > أي كسب الإنسان وقعله^(١٢).

٤ - "وكان لا يقول إن البارئ يحدث كسب الإنسان"^(١٣).

من المقارنة بين هذه الفقرات الأربع والربط بينها، ولنترك مسألة ما إذا كان لفظ "الفاعل" ينبغي حذفه من الفقرة الثالثة أو ينبغي إضافته إلى الفقرة الرابعة، يمكن أن نخترل العبارات الأربع التي تحتوى عليها هذه الفقرات الأربع في العبارتين التاليتين:

١ - الله فاعل ومُحَدِّث في الحقيقة، حتى إنه لا يُحَدِّث في المجاز فحسب.

٢ - الإنسان فاعل ومُحَدِّث في المجاز فحسب، حتى إنه يُحَدِّث مجازاً فحسب.

وما يعنينا "الناشئ" بالتقابل بين "في الحقيقة" و"في المجاز" يمكن أن يفهم من عبارة يُفسَّر فيها الفرق بين تطبيق ألفاظ مثل عالم وقادر وما ماثلهما بالنسبة لله في "الحقيقة" وتطبيقها بالنسبة للإنسان "في المجاز"، على النحو التالي: "كقولنا للصندل المجتلب من معدنه صندلٌ وهو واقع عليه في الحقيقة وقولنا للإنسان صندلٌ وهو تسمية له على المجاز"^(١٤). ومن الواضح أن اللفظ "صندل" - في العربية - بمعنى الصفة:

(٩) انظر فيما سبق ص ٧٨٣ - ٧٨٥.

(١٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٨٤.

(١١) المصدر السابق، ص ٥٠.

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٣) المصدر السابق، ص ٥٣٩.

(١٤) المصدر السابق، ص ٥٠٠ - ٥٠١؛ وانظر ص ١٨٤ - ١٨٥.

نشيط وقويّ، يعتبره الناشئ مشتقاً من استخدام نفس اللفظ بمعنى "خشب الصندل"؛ وهكذا يسميه في معناه الأصلي "صندلاً" في الحقيقة، على حين أنه يسميه في معناه الاشتقاقى صندلاً على المجاز. وتبعاً لذلك، فعندما يقول إن الله تعالى فاعل ومُحَدِّثٌ معاً في الحقيقة، على حين أن الإنسان فاعل ومُحَدِّثٌ معاً في المجاز، فإنه يعني أن الله هو الأصل المطلق للفعل وهو مصدر كل فعل يؤديه فاعل في العالم مباشرة، على حين أن الإنسان، على الرغم من أنه يقوم بكل فعل من أفعاله مباشرة، فإنه يستمد قدرته على الفعل من الله تعالى وعلى ذلك فهو فاعل ومُحَدِّثٌ على المجاز فقط. والسبب ذاته، عندما يقول الناشئ في الفقرة الثالثة والفقرة الرابعة "إن الله البارئ لا يُحَدِّثُ"، وهو كما رأينا، مساو لقوله: إن الله لا يُحَدِّثُ في المجاز، فإنه يعني بذلك أن الله ليس هو السبب المباشر في الحدث لكنه بالأحرى هو السبب الأقصى للحدث، أي أن الله هو سببه في الحقيقة.

في الفقرة الأولى والفقرة الثانية حيث يقول الناشئ إن الله هو الفاعل والمُحَدِّثُ في الحقيقة في مقابل الإنسان، أي أن الله فاعلٌ أقصى ومُحَدِّثٌ، وهو ما يعني ضمناً أن الله ليس فاعلاً مباشراً وليس مُحَدِّثاً مباشراً لا يتضح لنا ما إذا كان هذا الإنكار لكون الله فاعلاً ومُحَدِّثاً معناه أنه ليس هو الفاعل المباشر لأفعال الإنسان فحسب أو لكون الله ليس هو الفاعل المباشر وليس هو المُحَدِّثُ أيضاً لأي نوع من أنواع الفعل الحادث في العالم. ولو صح أن المعنى الثاني هو المقصود من هذا الإنكار فسوف يكون "الناشئ" قد انحاز إذن إلى "النظام" و"معمّر" في تأكيدهما الاعتقاد بالسببية، أي الاعتقاد بالعلل الوسيطة، على النقيض من اعتقاد معظم المعتزلة الآخرين الذين وافقوا المتكلمين^(١٥) من أهل السلف على أن الله هو الذي يحدث مباشرة جميع الأفعال التي تحدث في العالم، ويستثنى المعتزلة من ذلك أفعال الإنسان^(١٦). ومهما يكن الأمر، فإن هذا الإبهام يتضح في الفقرتين الثالثة والرابعة. ففي هاتين الفقرتين اللتين يُقرّر فيهما في صيغة سאלبة أن "الله لا يُحَدِّثُ" < الحوادث >، وهو ما يعني، كما رأينا، أن الله

(١٥) انظر فيما سبق من ٧٧ وما بعدها.

(١٦) المصدر السابق.

لا يُحْدِثُهَا مباشرة، يقول "الناشي" صراحة إن ما لا يحدثه الله مباشرة هو "كسب الإنسان وفعله" (الفقرة الثالثة)، أو هو "كسب الإنسان" (الفقرة الرابعة)، وهو ما يعطينا الحق في أن نستدل، أنه، في حالة كل الأفعال الأخرى في العالم، كان يعتقد أنها حادثة عن الله مباشرة، وهكذا يكون قد انحاز إلى غالبية المعتزلة في إنكار السببية.

غير أنه سوف يلاحظ أنه على حين يقول "الناشي" في الفقرة الثالثة إن الله سبحانه لا يحدث "كسب الإنسان ولا فعله" مباشرة فإنه يقول في الفقرة الرابعة "إن البارئ لا يُحْدِثُ كسب الإنسان مباشرة، ودون أن يذكر "الناشي" هنا "الفعل"، وهو ما قد يعنى ضمناً أنه بينما لا يخلق الله كسب الإنسان، فإنه سبحانه يخلق للإنسان فعله. وفيما يتعلق بهاتين العبارتين كذلك، فإن الفقرة الثالثة، كما رأينا، إنكار للكسب في أي صورة من صور^(١٧)، على أن الفقرة الرابعة يمكن أن تتضمن تأكيداً للكسب كما يتصوره "ضرار"^(١٨). وعلى ذلك، بالنسبة للفترتين الثالثة والرابعة، واحدة منهما فحسب هي التي يمكن أن تمثل الرأي الأصلي "لناشي". لكن أي العبارتين تكون؟ توجد لحسن الحظ إجابة هذا السؤال في عبارة "ابن حزم" جاء فيها أن "الناشي وافق المعتزلة في مسألة القدر"^(١٩)، وهو ما يعنى أن "الناشي" كان يعتقد أن الله لا يخلق فعل الإنسان ولا يحدثه. وعلى ذلك فإن حذف عبارة "فعل الإنسان" من الفقرة الرابعة هو خطأ من الناسخ.

من هذا كله نفهم أنه على حين :

١ - استخدم "الناشي" لفظ "الكسب"، فإنه كان يعتقد ، ٢ - أن الله قد زود الإنسان بالقدرة على الفعل .

(١٧) انظر فيما سبق الحواشي أرقام ١-٦.

(١٨) انظر فيما سبق ص ٨٢ وما بعدها.

(١٩) مقتبس من نسخة خطية لكتاب ابن حزم "الفصل". " (11, 144r) بواسطة: Schreiner, "Zur Geschichte des Asaritentums", p. 89, n. 4.

(القاهرة ١٣١٧-١٣٢٧ هـ المجلد الرابع، ص ١٩٤؛ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧-١٣٤٨ هـ المجلد الرابع، ص ١٤٨).

٣ - وأن الله لم يحرمه من تلك القدرة ، ٤ - وأن الله لم يخلق كسب الإنسان ،
٥ - وأن الله لم يخلق فعل الإنسان. وهكذا يماثل رأيه رأى المعتزلة البغداديين ورأى
الآخرين الذين ناقشناهم من قبل^(٢٠) ممن يستخدمون لفظ الكسب فقط على أنه وصف
لأفعال الإنسان التي تصدر عنه بحرية لكي يشيروا إلى أن الحرية التي يؤدي الإنسان
أفعالها بها هي حرية مكتسبة من الله كلية^(٢١) .

القسم الرابع : يتألف من فقرات ثلاث، تقرأ هكذا:

١ - "إن الله إذ أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال، فهو قادر
على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده، وهذا قول "الجبائي" وطوائف من
المعتزلة"^(٢٢). في هذه الفقرة، كما روى الأشعرى، يكرر "الجبائي" غالباً نفس كلمات
أستاذه "الشحام" وبذلك يلتقي معه في معارضة "النظام" وأبي الهذيل وكل المعتزلة
الآخرين الذين روى عنهم، كما رأينا من قبل، قولهم: "إن الله لا يوصف بالقدرة على
شيء أقدر عليه عباده"^(٢٣). وعلى هذا يمكن أن نستدل أن "الجبائي" كان يعتقد، مثل
"الشحام" أن الله لا يمكنه أن يحرم الإنسان القدرة على الفعل التي وهب إياها، دون
أن يحرمه كذلك بالضرورة من قدرته المنوطة له على إرادة الفعل^(٢٤)، وهكذا فإن
الفعل الذي يريده الإنسان يكون مخلوقاً له من الله.

٢ - "قال الجبائي: معنى المكتسب هو الذي يكتسب نفعاً أو ضرراً أو خيراً
أو شراً أو يكون اكتسابه للمكسب غيره كاكسابه للأموال وما أشبه ذلك، واكتسابه للمال
غيره، والمال هو الكسب له في الحقيقة، وإن لم يكن له فعلاً"^(٢٥). وإصرار "الجبائي"،

(٢٠) انظر فيما سبق ص ٨٤٢ وما بعدها.

(٢١) انظر فيما سبق ص ٩٥٤.

(٢٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٩٩.

(٢٣) انظر فيما سبق، ص ٨٤٠.

(٢٤) انظر فيما سبق، ص ٨٤١.

(٢٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٢.

فى هذه الفقرة، على وجوب استخدام لفظ "الاكتساب" فقط بمعنى الحصول على شيء أو امتلاك شيء يكون "خارج" > أى غير < الكاسب نفسه ولا يكون "فعلاً" له، إنما يعنى فيما هو واضح تماماً، معارضته لاستخدام "الشحام" للفظ "اكتساب" على أنه وصف للفعل الذى يقوم به الإنسان بما له من قدرة على الفعل منحها الله له. ومع ذلك لا يقول "الجبانى" هنا شيئاً يبين به كيف ينبغى أن يوصف الإنسان فى علاقته بفعل كهذا.

٢ - قال الجبانى: إن معنى القول فى الله إنه خالق أنه فعل الأشياء مقدرة، وأن الإنسان [بالمثل] إذا فعل أفعالاً مقدرة فهو خالق^(٢٦). ولا يعطى "الجبانى" سبباً لتفسيره الجديد لعنى اللفظ "خالق" لكننى أعتقد أنه كان لديه سبب لذلك. ومن الضروري أن يكون قد استدل عليه بثلاث آيات قرآنية انتظمت فى ذهنه فى شكل دليل على النحو التالى: مع أن القرآن يقول إن الله ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ . سورة الإخلاص: (٢) فإنه يصف الله بأنه الذى يقول للناس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ (سورة الحجرات: ١٢) وهذا يقوم فيما يتضح تماماً على أساس ما جاء - فى موضع آخر- فى الآية القرآنية: ﴿وَمَا نَحْمِلُ مِنْ أَنْثَى وَلَا نَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ (سورة فاطر: ١١؛ سورة فصلت: ٤٧). وهكذا كان على "الجبانى" أن يستدل، تبعاً للقرآن، أن الله > تعالى < الذى لا يلد البشر ولادة مباشرة، يُسمى خالفاً للبشر لأنه لا يولد مولود إلا بعلمه فقط، وهو ما يعنى أن البشر جميعاً يولدون جميعاً بمقتضى علمه السابق، وإرادته وتقديره. وكان على "الجبانى" أن يحتج أيضاً، طالما أن الله قد وهب الإنسان القدرة على الفعل بعلم سابق وإرادة وتقدير، بأنه يجوز أن يُسمى الإنسان خالقاً لأفعاله.

(٢٦) المصدر السابق، ص ١٩٥؛ ص ٢٩٠ وحيث يقول الجبانى فى ذلك: إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما يبرها عليه وذلك هو معنى قولنا فى الله إنه خالق. وكذلك القول فى الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة. (المترجم)

٣ - الكسب عند أهل الإثبات : : المثبتين للصفات ،

في مجموعة أخرى من فقرات كتاب "مقالات الإسلاميين" يتناول الأشعري طائفة من الناس يسميهم "أهل الإثبات"، وأتباع نظرية الكسب.

تقع هذه المجموعة من الفقرات في أقسام ثلاثة:

القسم الأول : ويتألف من فقرتين، كما يلي:

١ - "كثير من "أهل الإثبات" يقولون إن الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب ويمنعون أنه مُحَدَّث"^(١).

وفي وصفهم للإنسان بأنه "فاعل في الحقيقة" فإن هؤلاء "الكثير من أهل الإثبات" يتبعون "ضارراً"^(٢)، وفي منعهم وصف الإنسان بأنه "مُحَدَّث" يبينون أنهم يشاركون بذلك في الرأي الذي يُقال عنه إنه رأى "أهل الإثبات" الذي يذهب إلى أن اللفظ "مُحَدَّث" يعني نفس ما يعنيه اللفظ "مخلوق"^(٣)، على حين أنه، طالما أن الإنسان ليس خالقاً أفعاله فلا يكون "مُحَدَّثاً" أيضاً.

٢ - "وليفنى أن بعضهم أطلق في الإنسان أنه "مُحَدَّث" في الحقيقة بمعنى "مكتسب"^(٤).

(١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٠.

(٢) انظر فيما سبق ص ٨٤٢.

(٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤١. وفي هذا يقول الأشعري: "واتفق أهل الإثبات على أن معنى مخلوق معنى محدث ومعنى محدث معنى مخلوق، وهذا هو الحق عندى وإليه أذهب وبه أقول." (المترجم)

(٤) المصدر السابق، ص ٥٤٠.

ومن الواضح تماماً أن "بعض" أهل الإثبات هؤلاء لم يشاركوا في الرأي الذي سلّم به أهل الإثبات، فيما يُقال، وهو أن لفظ "مُحْدَثٌ" يعنى نفس ما يعنيه لفظ "مُخلوقٌ"، وذلك بما أنهم احتجوا بأن الإنسان أيضاً مُحْدَثٌ في الحقيقة، طالما أنه فاعل في الحقيقة.

والقسم الثاني : يتألف من فقرات ثلاث، كما يلي:

١ - "فقرة يرد فيها أن "أحمد بن سلمه الكوشاني" الذي يُقدّم في أول الأمر على أنه واحد من بين "الكثيرين من أهل الإثبات"^(٥)، يُقال عنه بعد ذلك إنه كان من أصحاب "الحسين النّجار"^(٦)، ويُقدّم على أنه كان على النقيض ممّن وصفوا الإنسان بأنّه "فاعل في الحقيقة" بميل إلى القول بأنّ الإنسان فاعل بمعنى مكتسب^(٧)، وبما أنه من المعروف أن "النّجار" أنكر فحسب كون الإنسان "فاعلاً في الحقيقة" ولم ينكر أنه "فاعل"^(٨)، فيمكننا افتراض أن "الكوشاني" مال فقط إلى القول بأنّ الإنسان فاعل في الحقيقة.

٢ - "ومن أهل الإثبات من يقول إن الله "يفعل" في الحقيقة بمعنى "يخلق" وأنّ الإنسان لا يفعل في الحقيقة وإنما يكتسب في التحقيق، لأنّه لا يفعل إلّا مَنْ يخلق، إذ كان معنى "فاعل" في اللغة معنى "خالق"، ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه"^(٩).

وما تتضمنه عبارته هؤلاء "البعض" من أهل الإثبات من أن "الإنسان لا يفعل في الحقيقة" هو أنهم، مثل "النّجار"، يصفون الإنسان ببساطة بأنّه "فاعل" لكنهم لا يصفونه بأنّه "فاعل في الحقيقة"^(١٠).

(٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦) المصدر السابق، ص ٥٤١.

(٧) المصدر السابق، ص ٥٤٠.

(٨) انظر فيما سبق، ص ٨٣٧.

(٩) الأشمري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤١.

(١٠) المصدر السابق، ص ٤٠٨.

ويما أن أحد الفروق الثلاثة بين "ضرار" و"النَجَّار" في تصورهما للكسب هي، كما رأينا، أن "ضراراً" قد مدَّ من كسب الإنسان لقطعه ليشمل الأفعال المتولدة على حين أن "النَجَّار" أنكر ذلك^(١١)، فإن هذه الرواية تبين أن كل "أهل الإثبات" قد وافقوا "النَجَّار" في هذا الجانب من نظرية الكسب.

والقسم الثالث : يتألف من فقتين، كمايلي:

١ - وقال "أهل الحق والإثبات" إن الباري قادر على أن يخلق إيماناً يكون عباده به مؤمنين وكفراً يكونون به كافرين وكسباً يكونون به مكتسبين وطاعة يكونون بها مطيعين ومعصية يكونون بها عاصين^(١٢).

٢ - وأنكر أكثر أهل الإثبات أن يكون الباري موصوفاً بالقدرة على أن يضطر عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين وكفر يكونون به كافرين وعدل يكونون به عادلين وجور يكونون به جائرين^(١٣).

ومن الواجب ملاحظة أن التقابل بين "أهل الحق والإثبات" و"أكثر أهل الإثبات" يتعلّق فقط بمسألة ما إذا كان الله تعالى قادراً على أن يجبر عباده على أمور الإيمان والكفر والعدل والجور، وهو ما يتضمّن على هذا أنه فيما يتعلق بأى فعل إنسانى لا يكون أمراً من أمور الدين أو أمور الأخلاق، فإن "أهل الإثبات" متفقون جميعاً مع "أهل الحق والإثبات" على أن الباري قادر على أن يخلق .. كسباً يكون به الناس مكتسبين، أى أنهم يتابعون "النَجَّار" فى الاعتقاد بأن فعل الاكتساب عند الإنسان هو فعل مخلوق بواسطة الله.

من هذا كله يمكننا أن نفهم أن "أهل الإثبات" الذين يندرجون جميعاً ضمن القائلين بسبق التقدير الإلهى *predestinarians*^(١٤)، قد تبوّأ نظرية الكسب كما صاغها

(١١) انظر فيما سبق ص ٨٣٩ : ص ٩٥٨ - ٩٥٩.

(١٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥١.

(١٣) المصدر السابق، ص ٥٥٢. ويمكن تفسير اللفظ "أكثر" المقيّد هنا على أنه: قد وُجد من بين أهل الإثبات من قال ببراء أخرى حول قدرة الله على فعل الكفر والجور. (انظر: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٤).

(١٤) Watt, Free Will, p. 112.

"ضِرَار" و"النَجَار"، كثير منهم يتابع "ضرارا" وبعضهم يتابع "النَجَار"، على الرغم من أنهم فيما يتعلق بالأفعال المتولدة تابعوا "النَجَار" جميعاً.

هذه، إذن، هي قصة الكسب السابقة على زمن الأشعري، وقد استمر الاستخدام الأصلي للكسب بما هو وصفٌ للفعل الإنساني الحرّ عند "المعتزلة البغداديين" وعند جماعة من "الزيدية" وعند "الناشي"، وتابع نظرية "الشحّام" في الكسب تلميذه "الجبائي"، الذي لم يستخدم، على أية حال، لفظ الكسب. ووجدت نظريتا "ضرار" و"النَجَار" - على وجه الخصوص - في الكسب أتباعاً لهما بين أولئك القائلين بسبق التقدير الإلهي المعروفين بـ"أهل الإثبات".

(ب) الكسب عند الأشعرى والباقلانى والجوينى

وصفنا كما سبق نظرية الكسب عند القائلين بالاختيار والقائلين بالجبر معا فى بدايات القرن التاسع، عندما كان "الأشعرى" لا يزال معتزليا وتلميذاً "للجبائى". وفى سنة ٩١٢م عندما انشق "الأشعرى" عن المعتزلة وانتظم فى صفوف أهل السنة قبل عقيدتهم فى سبق التقدير الإلهى *predestination* تبنى مثل البعض منهم نظرية الكسب أيضا. ويمكننا فهم تصويره لنظرية الكسب من عرضه لها فى مؤلفاته.

ففى كتابه "اللمع" يبدأ مناقشته لمشكلة "القدر" بالسؤال الآتى:

"لم زعمتم أن أكتساب العباد مخلوقة لله تعالى" (١)، هكذا يقدم لفظ "الكسب" الذى يستخدمه هنا بمعنى "الفعل" الإنسانى، على أنه لفظ معروف من قبل على نطاق واسع وليس فى حاجة إلى تفسير (٢). وكذلك الشأن أيضا وهو يقدم فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" لفظ الكسب باعتباره لفظا معروفا حق المعرفة فيقول إنه "لا يجوز أن يكون فى سلطان الله عز وجل من اكتساب العباد مالا يريد" (٣)، وهو ما يعنى أن كل اكتساب للناس مخلوق لله <تعالى>، إذ، تبعا للأشعرى نفسه، تعنى الآية القرآنية ﴿فَعَالٌ لَّمَّا يُرِيدُ﴾ (سورة هود : ١٠٧، وسورة البروج : ١٦) أن الله هو الخالق لما يشاء (٤).

(١) الأشعرى: كتاب اللمع، ص ٢٧.

(٢) يورد الأشعرى فى كتاب "اللمع" من (٤٧) لفظ "اكتساب" دون أن يفسره. والمؤلف هنا يشير إلى عبارة الأشعرى التى يقول فيها: "إن أحدث الله تعالى فى غيره كتابة ضرورة كان ذلك الغير كاتباً باضطرار. وكذلك إن كانت الكتابة كسبا كان ذلك الغير كاتباً باكتساب". (المترجم)

(٣) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٦٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٢؛ واللمع، ص ٢٤.

وفيما بعد يُفسَّر "الأشعري"، في جوابه على أحد السائلين ، ما يعنيه بالأكساب بأنها الأفعال أو الحركات المكتسبة باعتبارها متميِّزة عن الحركات الضرورية، مصوِّراً الأفعال السابقة «المكتسبة» بأنها مثل حركات الإنسان في ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره ومصوِّراً الأخيرة «الضرورية» بحركات مثل حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى^(٥). وفي تمييزه بين هذين النوعين من الحركات ، يقول: يعلم الإنسان التفرقة بين الحالتين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك^(٦). وهى عبارة مماثلة لعبارة القائلين بحرية الإرادة فيما يتعلق باعتقادهم بالحرية المطلقة للفعل الإنسانى التى يذكرون فيها إن الإنسان "يحص من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة"، أى أن أفعاله الإرادية هى مما يكون فى مقدوره^(٧).

وفى مجموعتين من الفقرات يصف "الأشعري" كيف يكتسب الإنسان أفعاله المخلوقة بواسطة الله (تعالى).

فى المجموعة الأولى، وهو يستخدم اللفظين "قُدرة وقوة" يورد العبارات التالية :

أولاً، يكون "المكتسب مكتسباً للشيء لأنه وقع بقُدرة له عليه" [محدثه]^(٨).

وثانياً، إن "حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة" [محدثه]^(٩).

وثالثاً، "وقوع الفعل الذى هو كسب... لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى،

ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخرعه إلا الله تعالى"^(١٠).

والقسم الأول من هذه العبارة ، فيما هو واضح تماماً ، يتعارض مع قول "ضرار" إن الإنسان فاعل فى الحقيقة^(١١).

(٥) الأشعري: "اللمع"، ص ٤٩ .

(٦) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٧) انظر فيما سبق ص ٧٨٢ .

(٨) الأشعري : "اللمع"، ص ٤٠ .

(٩) المصدر السابق، ص ٤٩ .

(١٠) المصدر السابق، ص ٣٩ .

(١١) انظر فيما سبق ص ٨٢ .

ورابعاً: فهل اكتسب الإنسان الشيء على حقيقته؟ .. هذا خطأ . اكتسب .. معناه أنه «اكتسبه» .. بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين^(١٢).

وخامساً: "وجب إذا أقدرنا الله تعالى على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسباً لنا"^(١٣).

وفي المجموعة الثانية من الفقرات، والتي يستخدم "الأشعري" فيها لفظي "القدرة" والاستطاعة يسوق بالتبادل العبارات التالية:

أولاً: "الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره"^(١٤). وفي هذا معارضة مباشرة لرأى "ضرار" في أن الاستطاعة هي بعض جسم الإنسان القادر على الفعل^(١٥).

وثانياً: "الاستطاعة يستحيل تقدمها للفعل"^(١٦) لكن "الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها"^(١٧). وهذا يعارض رأى "ضرار"^(١٨) ويتفق مع رأى "النجار"^(١٩).

وثالثاً: "القدرة لا تبقى"^(٢٠). وهذا أيضاً، في معارضة لرأى "ضرار"^(٢١) واتفاق مع رأى "النجار"^(٢٢).

ورابعاً: "إنكاره للرأى القائل إن القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى ضده"^(٢٣)، والسبب في هذا هو أن تعبير "القدرة على الشيء"، تمثيلاً مع إنكاره للإرادة الحرة ،

(١٢) الأشعري: "اللمع"، ص- ٤ .

(١٣) المصدر السابق، ص- ٤٢. وقد أكملنا النص هنا زيادة في الإيضاح - المترجم .

(١٤) المصدر السابق، ص- ٥٤ .

(١٥) انظر فيما سبق ص ٨٢٥ .

(١٦) الأشعري: "اللمع"، ص- ٥٤ .

(١٧) المصدر السابق، ص- ٥٤ .

(١٨) انظر فيما سبق ص ٨٢٥ .

(١٩) انظر فيما سبق ص ٨٢٧ .

(٢٠) الأشعري: "اللمع"، ص- ٥٥ .

(٢١) انظر فيما سبق ص ٨٢٥ .

(٢٢) انظر فيما سبق ص ٨٢٧ .

(٢٣) الأشعري: "اللمع"، ص- ٥٥ .

يعنى عنده القدرة التي يجب أن يحدث بها الإنسان الشيء الذي من أجله خلق الله تلك القدرة فيه والتي لا يمكنه أن يحدث بها أى شيء آخر^(٢٤)، طالما أنه ينكر الرأى القائل إن "القدرة على شيء" هي أيضا قدرة "على ضده". هذا الإنكار معارض لرأى المعتزلة الذي يزعمون ، تمشيئاً مع اعتقادهم بحرية الإرادة الإنسانية، وعلى نحو ما استشهد الأشعرى بقولهم في "مقالات الإسلاميين" إن "الاستطاعة قدرة [على الفعل] وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل"، أى أنه يمكن للإنسان باستطاعته أو بقدرته أن يحدث باختياره الأفعال أو ضدها^(٢٥).

وخامساً: إنكاره للرأى القائل بأنه يمكن أن تكون قدرة واحدة على إرادتين وعلى حركتين أو على مثليين^(٢٦). والسبب الذي يقدمه الأشعرى لذلك هو أن "القدرة لا تكون قدرة إلا على ما يوجد معها في محلها"^(٢٧). والمقصود بهذه العبارة هنا هو أن القدرة المخلوقة في الإنسان يمكن أن تكتسب فقط حركة يخلقها الله في بدن الإنسان، عندما يكون نفس البدن هو محل للقدرة التي تكتسب الحركة والحركة المكتسبة على السواء، لكن كون تلك القدرة المخلوقة في الإنسان لا تستطيع أن تكتسب حركة من الحركات التي نسميها اصطلاحاً "فعلاً متولداً"، أى حركة متولدة عن الإنسان في شيء ما خارج بدنه، وأن يكون معنى هذا إنكار تطبيق نظرية الكسب على الأفعال المتولدة فهو ما يظهر من العبارة التالية للبغدادى في كتابه "أصول الدين": "وقال أصحابنا [أى الأشعرية] إن جميع ما سمته القدرية متولداً (هو) من فعل الله عز وجل. ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محل قدرته. لأنه يجوز أن يمد الإنسان وقوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهاباً. وليس الإنسان

(٢٤) وفي ذلك يقول الأشعرى في كتابه "المعجم" (الموضع السابق): "لأن من شرط القدرة المصدبة أن يكون في وجودها وجود مقدرها. لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتاً ولا مقدور، لجاز وجود وقتين وأكثر من ذلك، إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر. ولو كان هذا هكذا لجاز وجودها الأبد وهو فاعل غير فاعل على وجه من الوجوه". (المترجم)

(٢٥) الأشعرى "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٠؛ وانظر: Metaph. 1x, 5, 1048a, 7- 15.

(٢٦) الأشعرى: "المعجم"، ص ٥٦.

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع .

مكتسباً. وإنما يصح من الإنسان اكتساب فعله في محل قدرته^(٢٨). هكذا تأتي هذه العبارة موافقة أيضاً لـ"نَجَّار"^(٢٩) ومعارضة لـ"ضَرَّار"^(٣٠).

من هذا كله نفهم أن تصوّر "الأشعري" للكسب يتفق كلية مع تصوّر "النجار"، حتى إن الأشعري، برغم استخدامه لعبارات من قبيل: إنه "يكون المكتسب مكتسباً للشئ لأنه وقع بقدرة له عليه"^(٣١)، يرى أن الله هو الذي يحدث للإنسان زمن خلق الشئ قدرةً على الاكتساب كما يحدث له فعل الاكتساب. وهكذا يقول في كتابه "مقالات الإسلاميين": "فأما أنا فاقول إن كُلَّ ما وُصف بالقدرة على أن يخلقه «تعالى» كسباً لعباده فهو قادرٌ أن يضطرهم إليه"^(٣٢)، وهو ما يعني أن "الكسب"، أي الشئ المكتسب، مفروض على الناس من الله، وعلى ذلك فليس لفعل الاكتساب تأثير على الشئ المكتسب، ويترتب على ذلك أيضاً أن فعل الاكتساب ذاته مخلوق لله «تعالى». وهكذا فإن "ابن رشد"، وهو يشير إلى التصوّر الأشعري للكسب، يصفه على النحو التالي:

١ - "إن للإنسان كسباً"، وأن المكتسب به والكسب^(٣٣) مخلوقان لله تعالى^(٣٤).

٢ - و"إن الإنسان ليس له اكتساب" ولا له "فِعْل" مؤثر في الموجودات^(٣٥)، وهو ما يعني به أن المكتسب به والكسب (أي الشئ المكتسب) مخلوقان لله^(٣٦).

(٢٨) الألبنداي "أصول الدين"، ص ١٣٨؛ "الفرق بين الفرق"، ص ٢٢٨.

(٢٩) انظر فيما سبق ص ٨٢٧ وما بعدها.

(٣٠) انظر فيما سبق ص ٨٢٥ وما بعدها.

(٣١) الأشعري: "اللمع"، ص ٤٠.

(٣٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٢.

(٣٣) قرأنا المؤلف "المُكْسَب" وكتبها هكذا (al- Muksib), (p. 687) وهي قراءة غير صحيحة. ويظهر سياق

النص أن المقصود هنا هو "الكسب" بمعنى "الشئ المكتسب". (المترجم)

(٣٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١٠٥.

(٣٥) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ١٥٨.

(٣٦) انظر الاقتباس من "ابن رشد" في الحاشية رقم (٦٥) التالية.

رأى "الأشعري" هذا في الكسب، وكما عبّر هو نفسه عنه في كتابه "اللمع" يعرضه "الجويني" ، بعد ذلك، في كتابه "الإرشاد" على أنه مذهب "أهل الحق" (٢٧).

يفتح "الجويني" مناقشته بالعبارة القائلة : "إن الحوادث كلها حدثت "بقدره" الله تعالى ، ولا فرق بين ما تعلقت العباد به وبين ما تفرّد الربّ بالاعتقاد عليه" (٢٨). وعلى ذلك فإن "الحوادث" .. التي تفرّد الربّ بالاعتقاد عليها" يشير "الجويني" إليها على أنها مثل "حركة ضرورية" (٢٩)، ويصوّرها برعشة اليد (٣٠)، ويشير إلى "الأشياء الحادثة" .. التي تعلقت بقدره العباد" على أنها مثل الحركة التي اختارها الإنسان واكتسبها" (٣١)، ويمثلها بحركة اليد إذا حركها الإنسان قصداً (٣٢). ويسوق الجويني، في أثناء مناقشته ، العبارة القائلة "إن العبد قادر على كسبه" (٣٣) وأن معرفة الإنسان بالفرق بين رعشة اليد والحركة الإرادية لها، أي التفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار "معلومة على الضرورة" (٣٤)، والإنسان يعرف ذلك بداهة (٣٥).

وهذا كله يعكس بوضوح تماماً ما ورد في كتاب "اللمع" للأشعري.

وأيضاً، على نحو مايفعل "الأشعري" في اللمع، يورد "الجويني" العبارات التالية عن القدرة على الكسب:

أولاً: "يستحيل رجوع التفرقة [بين الحركة الإنسانية الضرورية والحركة الإنسانية الاختيارية] إلى نفس الفاعل من غير مزيد" (٣٦)، ويستمر مفسراً عبارته

(٢٧) الجويني: "الإرشاد"، ص ١٠٦.

(٢٨) المصدر السابق ، نفس الموضع.

(٢٩) المصدر السابق، ص ١٢٢.

(٣٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٦) المصدر السابق، ص ١٢٢.

هذه فيقول إن ذلك الشيء المزيد "قدرة" مخلوقة فيمن تظهر الحركة على يديه وهي غيره^(٤٧).

وثانياً : "القدرة الحادثة.. غير باقية"^(٤٨).

وثالثاً : "القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها"^(٤٩)، وأيضاً : "الاستطاعة تقارن الفعل"^(٥٠).

ورابعاً : "القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد"^(٥١)، مما يعني أنها لا تتعلق بـ "المتضادات"^(٥٢).

وخامساً : "القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بـ محلها" وما يقع مبايناً لمحل القدرة [الحادثة] فلا يكون مقدوراً بها بل يقع فعلاً للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه"^(٥٣). هذه العبارة هي نفس ما سبق أن اقتبسناه من كتاب "اللمع" للأشعري^(٥٤)، الذي فسّره بأنه يعني إنكار تطبيق نظرية الكسب على الأفعال المتولدة^(٥٥).

لكل هذا يتضح أنه، على حين أن "ضراراً" و"النَجَارَ" و"الأشعري" يستخدمون جميعاً نفس الصيغة، أي أن أفعال العباد مخلوقة لله ومكتسبة للعباد، توجد هناك فروق بين استخدامهما عند "ضرار" واستخدامهما عند "النَجَارَ"، ويتابع "الأشعري" استخدام "النَجَارَ". وفي ضوء هذا، عندما يقول "البغدادي" عن "ضرار" إنه "وافق

(٤٧) المصدر السابق ، ص ١٢٢ : وانظر ص ١٢٢.

(٤٨) الجويني : "الإرشاد" ، ص ١٢٢ : الأشعري : "اللمع" ، (١٢٥).

(٤٩) الجويني : "الإرشاد" ، ص ١٢٤ .

(٥٠) المصدر السابق ، ص ١٢٥ : وانظر أيضاً : الأشعري : "اللمع" ، (١٢٣ - ١٢٤) ، (١٢٨).

- وفي ذلك يقول "الأشعري" عن الاستطاعة : إنه يستحيل تقدمها للفعل " وإنه إذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها " وإن الاستطاعة مع الفعل للفعل . (الترجم)

(٥١) الجويني : "الإرشاد" ، ص ١٢٧ .

(٥٢) المصدر السابق ، نفس الموضع ، وانظر : الأشعري : "اللمع" ، (١٢٦).

(٥٣) الجويني : "الإرشاد" ، ص ١٢٦ .

(٥٤) الأشعري : "اللمع" ، ص ٥٦ .

(٥٥) انظر فيما سبق ص ٨٥٥ - ٨٥٧ .

أصحابنا [أى الأشعرية] في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأكسابُ للعباد^(٥٦)، فهذه العبارة يجب أن تؤخذ بمعنى أنه حتى الأشعرية، مع اختلافهم في تصوّر الكسب، يوافقون على استخدام هذه الصيغة طالما أنها تُعبّر عن معارضتهم الشائعة لإنكار المعتزلة أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله. وكذلك أيضاً، على نحو أكثر وضوحاً، وتتمة العبارة التي يقول "البغدادي" فيها إن "ضراراً" يوافق الأشاعرة كذلك في "ابطال القول بالتولد"^(٥٧) [الذي صرّح به "برغوث" من قبل]، يتضح تماماً أنه، مع أن "ضراراً" والأشاعرة يختلفون حول أصل الأفعال المتولدة^(٥٨)، فهم يتفقون في معارضتهم "البرغوث"، الذي تكون الأفعال المتولدة عنده هي أفعال الله بالضرورة. ومهما يكن من شيء، فسوف يلاحظ في حالة "النجار" أن "البغدادي" لا يثبت الصيغة العامة للكسب؛ لكنه بالأحرى يقول، على وجه الخصوص، إن أتباع "النجار" قد وافقوا "أصحابنا" في أن "الله تعالى خالق أكساب العباد"^(٥٩)، أى أن الله تعالى هو خالق "أفعال الكسب" والأفعال المكتسبة.

إن "الأشعري"، وهو معتزلي سابق مثله مثل "ضرار" و "النجار" اللذين كانا في السابق معتزليين أيضاً، كان يستهدف مباشرة بتبنيه لنظرية الكسب إنكار المعتزلة لكون أفعال العباد مخلوقة لله. وهكذا نجد أن المعتزلة هم من كان يعينهم "الأشعري" بسؤاله في كتاب "اللمع": "لم زعمتهم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟"^(٦٠) وهو الذي يفتتح به مناقشته لمسألة القدر. لكنه وهو يتمثل رأي "المجبرة" compulsionists^(٦١)، يؤكد على أنحاء متعددة، في كتابه "اللمع"، رأيه في أن الكسب يرجع إلى قدرة في

(٥٦) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٠١.

(٥٧) المصدر السابق، نفس الموضع. وقد أثبت "البغدادي" رأي "برغوث" المتميز عن رأي "النجار" وعن رأي الأشاعرة كذلك، فبين أنه زعم أن المتولدات هي "فعل الله تعالى بإيجاب الطبع، على معنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً يذهب إذا وقع، وطبع الحيوان طبعاً يالأم إذا ضرب. وقال "النجار" في المتولدات بمثل قول أصحابنا فيها إنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذي سموه مولداً" (الفرق بين الفرق، ص ١٩٧). (المترجم)

(٥٨) انظر من "ضرار"، فيما سبق ص ٨٢٥ وعن "الأشعري"، ص ٨٥٧.

(٥٩) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٥.

(٦٠) الأشعري: "اللمع"، (٨٢)

(٦١) يتضح أن "الأشعري" كان على دراية برأي الجبرية من إشارته إلى "الجبر" عند "جهنم" (مقالات الإسلاميين، ص ٤١) وإلى "المجبرة" (مقالات الإسلاميين، ص ٤٢٠)؛ وانظر فيما سبق ص ٧٧٥.

الإنسان، من ذلك مثلاً ما ورد في الفقرات المقتبسة من قبل^(٦٢) : "يكون المكتسب مكتسباً للشيء، لأنه وقع بقدرة له عليه" و"حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة" [محدثة]. هكذا أيضاً كان "الجويني" وهو يعرض لنظرية الكسب عند "الأشعري"، فبينما كان يعارضها على النوام برأى المعتزلة، فإنه يبين أن نظرية الأشعري يجب أن تعارض برأى "الجبرية"^(٦٣)، أى أولئك الذين ينكرون أن يكون للإنسان أى قدرة على الفعل. و"الأشعري"، على أية حال، لا يُفسّر لنا فى أى موضع من كتبه ما كان يقصده بدقة من تلك "القدرة" على الكسب التى يمتلكها الإنسان، عندما كان يقول عن الكسب صراحة إن الله "قادر أن يضطرهم < أى العباد > إليه"^(٦٤).

وكما كان متوقعاً، تثير هذه العبارة الأخيرة اعتراضاً مؤداه أن قدرة على اكتساب فعل من الأفعال تكون مخلوقة لله، لا يقدر الإنسان أن يكتسب بها ذلك الفعل ولا أن يحدثه لا يمكن بأى معنى من المعانى أن توصف بأنها قدرة مملوكة للإنسان .

هذا الاعتراض يتبته "الجويني" فى هيئة إشكال موجه إلى من يقولون بالكسب ، وذلك على النحو التالى: "ما اعتقدتموه من كون العبد مكتسباً غير معقول"، فإن القدرة إذا لم تؤثر "فى مقدورها" ولم يقع المقدور بها، فلا معنى لتعلق القدرة^(٦٥). وبالمثل يروى "البغدادى" أن القدرية زعمت أن الكسب الذى يقول به أهل السنة "غير معقول لهم"^(٦٦). وهكذا يحتج "ابن رشد" ضد تصور الكسب الأشعري على النحو التالى: وهذا < أى الكسب > لا معنى له، فإذا كان "الاكتساب" [أى فعل الكسب] و"المكتسب" مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه"^(٦٧).

من الضروري أن يكون هذا النوع من الاعتراض على نظرية الكسب على نحو ما تصوّرنا "الأشعري" هو الذى دفع "الباقلانى"، وهو أشعري المذهب، إلى مراجعة نظرية الكسب.

(٦٢) انظر فيما سبق ص ٨٥٤ .

(٦٣) الجويني "الإرشاد"، ص ١٢٢ .

(٦٤) انظر فيما سبق ص ٨٥٧ الحاشية رقم ٢٢ .

(٦٥) الجويني: "الإرشاد"، ص ١١٨ .

(٦٦) البغدادي "أصول الدين"، ص ١٢٣ .

(٦٧) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١٠٥ .

فبينما يعترف مع القائلين بالكسب بأن أفعال الإنسان مخلوقة لله، يحاول أن يبين كيف أن الكسب قدرة في الإنسان وأنها ليست بلا تأثير على أفعاله. ويقول، بالفعل، إنه يجب التمييز في كل فعل إنساني بين الموضوع العام للفعل generic وبين أشكاله النوعية التي يمكن أن يتخذها على أي وجه من وجوهه والتي يشير إليها بأنها "حال" mode للفعل. وعلى هذا فإن فعل الحركة، مثلاً، يمكن أن يتخذ في تحقيقه حال القيام أو القعود أو المشي أو سجود المرء في الصلاة. ويزعم "الباقلائي"، أيضاً، أنه على حين أن الموضوع العام للفعل، مثل الحركة ذاتها، مخلوق لله مباشرة، فإن الحال التي تظهر عليه تلك الحركة، مثل القعود أو القيام أو المشي أو السجود في الصلاة، ليس مخلوقاً لله؛ لكنه مكتسب بقدرة الإنسان^(٦٨). ويعيد "الرازي" في كتابه "مُحْصَلُ أفكار المتقدمين والمتأخرين" عرضَ رأي "الباقلائي" هذا باختصار على النحو التالي: "وَزعم القاضي [أبو بكر الباقلائي] أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد"^(٦٩). وعلى حين لا تؤثر قدرة الإنسان في وجود الفعل، هكذا، فإنها تؤثر في حال وجوده. وهكذا أدخل "الباقلائي" عنصر الحرية في الفعل الإنساني.

(٦٨) الشهرستاني: "نهاية الإقدام في علم الكلام"، ص ٧٢-٧٥؛ وأيضاً "الملل والنحل"، ص ٦٩ - ٧٠. ويمكننا أن نفهم رأي "الباقلائي" على نحو أكثر وضوحاً مما يعرضه الشهرستاني في قوله عنه إنه "قد قام الدليل على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد. لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل ها هنا وجوه أخرى وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرًا متحيزًا قابلاً للعرض ومن كون العرض عرضاً ولونا وسواداً وغير ذلك، وهذه أحوال عند مثبتى الأحوال. قال: فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة يُسمى ذلك كسباً وذلك هو أثر القدرة الحادثة. قال: فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود أو في وجه من وجوه الفعل فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للحادث أو في وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة. وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض مطلقاً غير والمفهوم من القيام والقعود غير. وهما حالتان متميزتان: فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قياماً. ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلي وصام وقعد وقام؛ وكما لا يجوز أن يضاف إلى البارئ تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى البارئ تعالى. فثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة، وأثرها في الحالة الخاصة، وهي: جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل. وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب خصوصاً على أصل المعتزلة. (الملل والنحل)، ص ٦٩، ٩٧٠. (الترجم)

(٦٩) الرازي، فخر الدين، "مُحْصَلُ أفكار المتقدمين والمتأخرين"، ص ١٤٠.

هذا التفسير لإمكانية التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرة وبين قدرة الله يذكرنا بمحاولة "كريسيبوس" Chrysippus في استخدامه لمثال حركة العجلة أو المخروط أو الأسطوانة التي تنتج عن دفع الإنسان وذلك لتفسير كيف أن الحركة (συγκατόθεος) "assennt" "adsensio" (٧٠)، هي الفعل الحر للإنسان على الرغم من كونها ناتجة عن علة مسابقة عليها. "فكريسيبوس"، يقول إن حركة العجلة أو المخروط أو الأسطوانة هي معلولة "بلاشك للإنسان الذي دفعها، لكن الشكل المخصوص للدوران المفترض في الحركة ليس معلولاً للإنسان الذي دفعها بل بالأحرى لقوة مخصصة (٧٢) وطبيعة الشيء المتحرك. هكذا أيضاً، يحتج بأن "الشيء الذي ينفذ إلى إدراكنا الحسي من شأنه أن يحفر ويطلع، حيثما كان، صورته في أنفسنا، لكن حركتنا تكون في مقدورنا" (٧٣)(٧١). وهذا هو على وجه الدقة التفسير الذي يقدمه "الباقلائي" هنا: الله يخلق الحركة في الإنسان مباشرة، غير أن الإنسان يُحدّد بقدرته الخاصة الشكل الذي ينبغي أن تكون عليه الحركة (١٧٢).

(٧٠) انظر المقدمة التي كتبها "يون" Yon نشرته كتاب "شيبشرون".
Cicero's "De fato", 1933, p. xxv111, n. 3.

(٧١) Cicero, De fato, 17, 39 - 19, 43.

(٧٢) هذا المثال التوضيحي الذي يضره "كريسيبوس" يشير به إلى تازر العلة المسببة للمعلولات وإلى إمكان التوفيق بين "القدر" وبين الحرية الإنسانية وإلى أن أفعال الإنسان وإن كانت خاضعة "للقضاء" إلا أنها حاصلة عن الكسب والاختيار بأن يعتقد الإنسان الامتناع عن الفعل قبل حصوله. وذلك يُعبر "كريسيبوس" عن فرق بين نوعين من العلة: "علل أصلية" أو كاملة تعبّر عن طبيعة الشيء، و"علل مساعدة" أو قريبة تعبّر عن الفعل الذي ينصب على الشيء من خارجه. والعلل المساعدة هي العلة السابقة على العلة الأصلية. فالمخروط والأسطوانة لا يتحركان إلا إذا كان لحركتهما علة: وهي علة مساعدة للحركة وسابقة عليها. لكن لم لا يتحرك المخروط والأسطوانة على صورة واحدة؟ السبب في ذلك أن لكل منهما طبيعة تخصّه وشكل يخصّه.. فالدافع الخارجي، الذي هو علة مساعدة، لا يكفي وحده لتفسير دوران الأسطوانة على هذا النحو المخصوص، بل علة ذلك شكل الأسطوانة: وبشكلها بالنسبة لدورانها هو العلة الكاملة. (يراجع في ذلك، عثمان أمين "الفلسفة الرواقية"، ص ١٦٧ - ١٧١، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١). (الترجم) (١٧٢) انظر: Ludwig Stein, 'Antike und mittelalterliche Verläufer des occasionalismus', Arch. f. Gesch. d Philos., n.5, 2 : 205 - 221 91889), حيث يربط بين رأى "كريسيبوس" وبين نظرية الكسب كما تصورها "الأشعري".

وجدت مراجعة "الباقلائي" لتصوير الكسب عند "الأشعري" أتباعاً لها بالضرورة بين البعض من الأشاعرة ، لأن "الجويني" يعرض هذا التصور من جديد، ودون أن يذكر اسم "الباقلائي"، على اعتبار أنه رأى قال به بعض "أئمتنا" (٧٣)، وعلى أية حال، فإن "الجويني" يرفض هذا التصور الأشعري للكسب وينهى رفضه بعبارة يقول فيها إن قبول هذا التصور "حيدٌ عن السداد وتطريق لدواعي الفساد إلى أصول الاعتقاد" (٧٤). ويجهتد "الجويني" ، برفضه مراجعة "الباقلائي" لتصوير الأشعري، في حلّ المعضلة التي أدت به "الباقلائي" إلى مراجعته هذه. وإذا يعيد "الجويني" تأكيد رأى "الأشعري" بأن "القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً" يبرّر استخدام لفظ "القدرة" محتجاً على النحو التالي: "وليس من شرط تعلّق الصفة أن تؤثر في متعلّقها إذ العلم معقول تعلّقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه، وكذلك الإرادة المتعلّقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلّقها" (٧٥). ما يقصده "الجويني" يمكن تحديده على النحو التالي. "يستخدم الأشعري" لفظ "القدرة" هنا لا بمعنى القدرة على الكسب بل بمعنى القدرة على إرادة الاكتساب، والإرادة في تعلّقها بموضوعها هي مثل العلم في تعلّقه بموضوعه. وكذلك ، عندما يخلق الله في الإنسان علماً بشيء ما موجود فذلك يعني أن نفس خلق العلم يتضمّن امتلاكه لذلك الشيء الموجود بما هو موضوعه < أى موضوع العلم > ، حتى إنه لا يكون للعلم نفسه تأثير سواء على وجود الشيء أو على امتلاكه بما هو موضوع له. وكذلك أيضاً ، عندما يخلق الله في الإنسان قدرة على إرادة اكتساب شيء خلقه الله تعالى، فإن ذلك يعني أن نفس خلق القدرة على الإرادة يتضمّن امتلاكه ذلك الشيء المخلوق بما هو موضوعه، حتى إن القدرة على الإرادة لا يكون لها تأثير في ذاتها، مع أنها تسمى قدرة.

وعلى حين أن "الجويني" في كتابه "الإرشاد" يجيز ويبرّر استخدام "الأشعري" للكسب بأنه نوع معتدل من تأويل الاعتقاد السلفي بالقدر. وفي كتاب آخر، كان "الشهرستاني" قد اقتبس منه دون ذكر لاسمه (٧٦)، يُقدّم "الجويني" تأويلاً آخر، معتدلاً كذلك، لنفس هذا الاعتقاد السلفي بالقدر.

(٧٣) الجويني : "الإرشاد"، ص ١١٨ .

(٧٤) المصدر السابق، ص ١١٩ .

(٧٥) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٧٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٧٠ .

ويُفتِّح "الجويني" مناقشته، فيما يروي "الشهرستاني"، بعرض آراء ثلاثة: أولاً، يرفض "الجويني"، وعلى نحو ما جاء في "الإرشاد" إنكار القدرة والاستطاعة، أي المذهب الجبّري، ذلك أن «نفي القدرة والاستطاعة فيما يباه العقل والحس» (٧٧). وثانياً، خلافاً لرأيه في «الإرشاد» يرفض «إثبات قدرة لا أثر لها بوجه»، أي يرفض تصور «الأشعري» للكسب، وذلك على أساس أنه «كفَى القُدرة أصلاً» (٧٨)، وثالثاً، يرفض «الجويني»، كما جاء في «الإرشاد» أيضاً، إثبات تأثير في حالة «حال» «لا يعقل» «أى لا يدرك»، أي يرفض مراجعة «الباقلائي» لنظرية الكسب. على أساس أنه «كفَى التأثير خصوصاً» «أى بمعنى ما مخصوص» (٧٩)، وهو ما يعنى أنه طالما أن «الحال» يُعرَف بأنه لا موجود ولا معدوم^(٨٠)، فإن مراجعة «الباقلائي» لا تعنى إنكار التأثير ولا تعنى إثباته. غير أنه سيلاحظ، عدم ذكر أى اعتراض هنا على رأى «الباقلائي» يقوم على أسس دينية، مثلما هو مثار ضده في كتاب «الإرشاد» (٨١).

يستند رأى «الجويني» الخاص، كما عرضه «الشهرستاني» إلى المقدمات التالية:

- ١ - إن الإنسان يحسُّ من نفسه الاقتدار لكنه يحسُّ أيضاً أن تلك القدرة لا تمكِّنه من أن يحدث بنفسه كلية عن نحو مستقل وجود شيء ما من الأشياء.
- ٢ - فعل الإنسان يعتمد فى وجوده على قدرته، التى تفعل باعتبارها سبباً مباشراً.
- ٣ - وتعتمد قدرة الإنسان هذه فى وجودها على سبب آخر، يكون واحداً فى سلسلة من الأسباب.

(٧٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٧٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٧٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٨٠) انظر فيما سبق ص ٢٦٢. الحاشية رقم ٢٢.

(٨١) انظر. فيما سبق الحاشية رقم ٧٤.

٤ - وهذه السلسلة من الأسباب تنتهي إلى الله > تعالى < مسبب الأسباب ، المستغنى عن الأسباب بإطلاق .

٥ - والله > سبحانه وتعالى < المستغنى عن الأسباب بإطلاق هو « خالق الأسباب والمسببات » ، وهو ما يعنى أن الله تعالى سبب الأسباب أو خالق كل سبب مسبب Caused Cause فى سلسلة فى سلسلة من الأسباب يكون السبب المباشر فيها هو السبب المسبب السابق مباشرة .

٦ - وكل سبب مسبب فى السلسلة يعتبر « مستغنياً » من جهة كونه سبباً الذى يليه لكنه يُعتبر « محتاجاً » من جهة كونه مسبباً بذلك الذى سبقه ، على حين أن البارئ > تعالى < هو الغنى المطلق^(٨٢) . وفى كتاب « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » يثبت « الرازى » رأى « الجوينى » هذا باختصار على النحو التالى : « وزعم إمام الحرمين [أبى الجوينى] أن الله تعالى [بما أنه سبب الأسباب والخالق] موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور . وهو قول الفلاسفة ، ومن المعزلة قول أبى الحسن البصرى . وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله لا على نعت الإيجاب ، بل على صفة الاختيار »^(٨٣) .

الذى لدينا هنا هو رأى جديد عن نظرية سبق التقدير Predestination > القضاء والقدر < السلفية . فوفقاً للرأى السلفى الشائع كل أفعال الإنسان مُقدرة لله فعلاً منذ الأزل ، لكن على حين أن هذه الأفعال المقدرة أزلاً ، وفقاً للرأى السلفى الشائع ، كذلك الذى تابعه « الجوينى » فى كتابه « الإرشاد » ، أوجدها الله بخلقها خلقاً مباشراً ، قد صدرت ، وفقاً لرأيه الجديد هذا ، بالسببية الضرورية لقدرة فى الإنسان تكون هى الحلقة الأخيرة فى سلسلة من الأسباب الله - الممتصوّر خالقاً - هو سببها المطلق . وبالنظر إلى أن قدرة الإنسان ، على هذا ، تعد مستغنية من جهة كونها سبباً للأفعال الإنسانية التى تعقبها ، وهو ما يتضمن إذن أن يكون لها تأثير

(٨٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ٧٠ ، « نهاية الإقدام » ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٨٣) الرازى ، فخر الدين : « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » ، ص ١٤٩ .

على الأفعال الإنسانية ، فإنَّ هذا الرأي يُقدِّمه « الجويني » في معارضة كل الآراء السلفية الثلاثة التي ينتقدها ، أي : رأى الجبرية الذي نقده لإنكاره القدرة والاستطاعة بالكلية ، ورأى « الأشعرى » الذي ينتقده لإثباته قدرة لا تأثير لها بحال من الأحوال ، ورأى الباقلاني الذي ينتقده لإثباته تأثيراً لا يُعقل في « حال » : لا هي موجودة ولا هي معدومة .

إن تأكيد هذا التأويل الجديد لنظرية سبق التقدير < القضاء والقدر > الإسلامية السلفية هو ، فيما أعتقد ، انعطاف جديد لرأى عبر عنه « الفارابي » في فقرة تتناول مشكلة الإرادة الحرة . فـ « الفارابي » ، في تلك الفقرة ، وهو يتمثل بوضوح تماماً اعتقاد المعتزلة في الإرادة الحرة ، يعارض هذا الاعتقاد مؤكداً أنه لا يوجد في الفعل الإنساني « اختيار » إلا عن « سبب » ويرتقى إلى « مسبب الأسباب »^(٨٤) ، ثم يستمر « الفارابي » فيبين كيف أن الله < سبحانه وتعالى > هو السبب المطلق لكل الأفعال الإنسانية التي تتم بترسُّط سلسلة من الأسباب المرتبطة فيما بينهما ، وبحيث يكون اختيار الإنسان هو السبب الأخير في تلك السلسلة من الأسباب الوسيطة^(٨٥) . وتبعاً « لابن سينا » أيضاً ، ففي كل سبب من سلسلة أسباب وسيطة هناك تمييز بين ما هو

(٨٤) الفارابي : « فصوص الحكم » ، ص ٧٨ .

(٨٥) المصدر السابق ، ص ٧٨ - ٧٩ . ونورد هنا ما يقوله « الفارابي » في كتابه « فصوص الحكم » -

على نحو يائق الدقة : « لن تجد في عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب . ويرتقى إلى مسبب الأسباب . ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره ؛ وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب والترتيب يستند إلى التقدير يستند إلى القضاء والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شيء مقدر .

فإن ظنَّ ظانُّ أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث . فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ويلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره . وإن كان حادثاً ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاء ومحدث أحدث . فإما أن يكون بالاختيار هو أو غيره : فإن كان هو بنفسه فلا يخلو إما أن يكون إيجاده للاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره . وينتهي إلى الأسباب الخارجية عنه انتهى ليست باختياره فينتهي إلى الاختيار الأزل الذي أوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه ، فإنه إن انتهى إلى اختيار حادث عاد الكلام إلى الرأس . فتميز من هذا أن كل كائن من خير أو شر يستند إلى الأسباب المنبثقة عن الإرادة الأزلية » . (الترجم)

ممکن بذاته وما هو ضرورى بسببه^(٨٦)، حتى إنه فى اختيار الإنسان الذى يقبل عنه « الفارابى » : إنه ليس بلا سبب ، يوجد تمييز بين جهة الإمكان وجهة الضرورة . وعلى ذلك فإن ما فعله « الجوينى » هنا هو إعادة تسمية التمييز السينوى بين جهة الضرورة وجهة الإمكان بأنه تمييز بين جهة الاحتياج وجهة الاستغناء ويُقدّم تصوّره لقدرة الإنسان على الاختيار، التى قدّمها « الفارابى » فى الأصل معارضاً لاعتقاد المعتزلة بالإرادة الحرة على أنه توليد جديد لعقيدة سبق التقدير « القضاء والقدر » الإسلامية السلفية .

وما هو أكثر إثارة التعليقات الثلاثة التى أوردتها « الشهرستانى » على رأى « الجوينى » هذا :

فأولاً : يُفسّر « الشهرستانى » ما فعله « الجوينى » بأنه أخذ مبدأ « الحكماء الإلهيين » وأبرزه فى معرض الكلام^(٨٧) ، وإنما حمّله على تقرير ذلك على الاحتراز عن ركازة الجبر^(٨٨) .

ثانياً : يحتجّ « الشهرستانى » بأن المبدأ الفلسفى للسببية الذى أتى به « الجوينى » باعتباره تفسيراً للفعل الإنسانى ليس مبدأ قاصراً عند أنصاره على الفعل الإنسانى فحسب ؛ فهم يطبقونه على كل ما يوجد . والمعنى الضمنى لهذه المبدأ ، فيما يقول : هو تصوّر نظام للطبيعة ترتبط فيه الأسباب بالمسببات . لكنه ينتهى إلى أن ، مثل هذا التصور السببية « ليس مذهب الإسلاميين »^(٨٩) . وبعبارة أخرى ، فإن التصور الفلسفى لله على أنه يفعل فعلاً غير مباشر من خلال علل وسيطة ، حتى مع أن الله ، « السبب المطلق » الذى لا سبب له *uncaused Cause* ، يُسمّى بحيلة من حيل اللغة « خالق الأسباب والمسببات » فى سلسلة الأسباب والمسببات ، هو تصوّر منافٍ للاعتقاد الإسلامى الشائع بأن الله هو الخالق المباشر لكل ما يحدث . وعلى نحو ما يذكر « الشهرستانى » فإن المعتزلة ، باستثناء « معمر » ، قد أنكروا السببية^(٩٠) .

(٨٦) ابن سينا : « النجاة » ، ص ٣٦٨ .

(٨٧) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ٧١ ، وانظر : ابن سينا : « النجاة » ، ص ٧٨ .

(٨٨) الشهرستانى : « نهاية الإقدام » ، ص ٧٨ .

(٨٩) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ٧١ .

(٩٠) انظر : فيما سبق ، ص ٧٧٦ .

ثالثاً : يحاول « الشهرستاني » أن يُبين أن المبدأ الفلسفي للسببية الذي جاء به « الجويني » - يؤسس رأياً يعارض به لا آراء « الأشعرى » و « الباقلاني » فحسب ولكن يعارض به رأى الجبرية كذلك ، إنما يتضمن في الواقع القول بالجبر . يقول « الشهرستاني » : « والجبرُ على تسلسل الأسباب ألزم : إذ كل مادة تستعد بصورة خاصة ، والصور كلها فايضة على المواد من واهب الصور جبراً حتى الاختيار على المختارين جبر والمقدرة على القادرين جبر وحصول الأفعال من العباد عند النظر إلى الأسباب جبر وترتيب الجزاء على الأفعال جبر ، وهو كالمريض يحصل عند سوء المزاج وكالسلامة تحصل عند اعتدال المزاج ، وكالعلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة ، وكالصورة تحصل في المرآة عند التصقيل . فالوسايط معدّات [لشيء ما يوجد] لا موجدات، وما له طبيعة الإمكان في ذاته استحالة أن يكون موجداً على حقيقة »^(٩١) . وبعبارة أخرى ، فإن الجانب الممكن الذي يجده « الجويني » في « اختيار » الإنسان المحتوم سبباً عند « الفارابي » لا يكفي في تفسير نوع « القدرة » التي يريد « الجويني » أن ينسبها إلى الإنسان في مواجهة المجبرة الذين ينكرونها عليه .

(٩١) الشهرستاني : « نهاية الإقدام » ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(ج) الكَسْبُ عِنْدَ الْغَزَالِي

توجد مباحث « الغزالي » فى مشكلة حرية الإرادة والكسب فى مواضع ثلاثة من كتابه « إحياء علوم الدين » : فى الكتاب الثانى منه وعنوانه « كتاب قواعد العقائد » ، وفى الكتاب الواحد والثلاثين وعنوانه : « كتاب التوبة » ، وفى الكتاب الخامس والثلاثين وعنوانه : « كتاب التوحيد والتوكل » .

فى المبحث الأول ، يبدأ الغزالي بعبارة عن الرأى الذى يقبله على العموم مَنْ يقولون بسبق التقدير < القضاء > ، أى العبارة القائلة : « إِنَّ اللَّهَ » خَلَقَ الْخَلْقَ وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم ، فجميع أفعال عباده ، مخلوقة له ومُتَعَلِّقَةٌ بقدرته «^(١) . ولكن يُدْعَمُ هذا الاعتقاد الشائع عند القائلين بسبق التقدير < القضاء > ، يُقَدَّمُ حجتين :

أولاً : بما أن قدرة الله تامة لا قصور فيها . فلا يمكن إلا أن تكون أفعال العبد مخلوقة لله .

ثانياً : بما أن « أفعال العبد متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتتعلق القدرة بها لذاتها »^(٢) ، فليس هناك موجب للتفرقة من هذا الجانب بين بعض الحركات ، التى تُسَمَّى أفعالاً ، دون البعض من الحركات الأخرى^(٣) . ومن الواضح أن هذه الحجة الثانية موجهة ضد أولئك القديرين < القائلين بحرية الإرادة > الذين سوف يميزون بين بعض الأعمال التى هى فى مقدر الله وبعض الأعمال التى ليست فى مقدوره ، مثل

(١) الغزالي « إحياء علوم الدين - كتاب قواعد العقائد » ، المجلد الأول ، ص ١١٦ .

(٢) أى أن حركات العباد مستندة إلى قدرة الله تعالى . (المترجم) .

(٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

التمييز الذي اصططنه بعضهم بين قدرة الله على حركات العباد وسكناتهم وعدم قدرته على إيمانهم وكفرهم^(٤) أو التمييز بين الأفعال الحسنة التي يخلقها الله والأفعال القبيحة التي يخلقها الإنسان^(٥) .

ويستمر « الغزالي » قائلاً أيضاً : « إن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل « الاكتساب »^(٦) . وما يعنيه « الغزالي » بالاكتساب يظهر من مناقشته التالية التي يبدأها بقوله : « إن الله تعالى خلق « القدرة » و « المقدر » جميعاً وخلق « الاختيار » و « المختار » جميعاً » . ويتضح من العبارات التالية « للغزالي » أنه يعني بـ « القدرة » القدرة على الحركة ، مستخدمة عموماً بمعنى القدرة على الفعل ، ويعني بالاختيار الاختيار بين المتحرك وغير المتحرك ، ويعني بـ « المقدر » ، وبـ « المختار » حركة صادرة عن القدرة على التحرك نتيجة اختيار الحركة بدلاً من السكون ، وبعبارة أخرى ، حركة اختيارية ، بالمعنى العام للفعل الإرادي . فهكذا في كل حركة إرادية للإنسان ، مثل رفع يده على سبيل المثال ، توجد ضمناً ثلاثة أشياء :

- ١ - القدرة على التحرك ؛ ٢ - الاختيار بين التحرك وعدم التحرك ؛
- ٣ - الحركة الصادرة على القدرة نتيجة قدرة على الاختيار . وكل من هذه الأشياء الثلاثة ، فيما يرى « الغزالي » ، خلقه الله تعالى > في الإنسان . وإذا يشير إلى القدرة كما يشير إلى الحركة المخلوقة على أنها صفة خلقها الله في الإنسان ، يميز « الغزالي » بين القدرة وبين الحركة على النحو التالي : « فأنما القدرة فـ « وصف » للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بـ « كسب » له > أي الإنسان > ، وأما الحركة فخلق للرب تعالى و « وصف » للعبد وكسب له ، فإنها خلقت مقدورة بقدرة [أخرى ، أي قدرة على الاختيار] : هي وصفه > أي وصف للإنسان > أيضاً ، وكانت للحركة نسبة

(٤) الأشعرى « مقالات الإسلاميين » ، ص ٥٥١ ؛ وانظر فيما سبق ص ٨٥١ .

(٥) انظر : فيما سبق ، ص ٧٨٦ .

(٦) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، الموضع السابق .

إلى صفة أخرى تُسمى قدرة ، فتُسمى باعتبار تلك النسبة كسب^(٧) . وباختصار ،
الكسب هو أى حركة للإنسان مسبوقة بقدرة على التحرك ويقوّة على الاختيار ،
أى على إرادة استخدام تلك القدرة على التحرك ، فضلاً عن الزعم بأن تلك الحركة
ذاتها والقدرة على التحرك وإرادة استخدام تلك القدرة على التحرك كلها مخلوقة لله .

يستمر « الغزالي » أيضاً فى بيان كيف أن الكسب المتصور هكذا على أنه
حركة ، على الرغم من القول بأنه مخلوق لله ، لا يمكن أن يكون جبراً محضاً كما
لا يمكن أن يكون فعلاً حراً . يقول « الغزالي » : « وكيف تكون الحركة [التى تسبقها
القدرة على إرادة استخدام القدرة على الحركة] جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك
التفرقة بين الحركة المقدورة [كرفع اليد مثلاً] والردة الضرورية [لليد] ^(٨) ؟
إن النتيجة المتوقعة هنا هي أنه ، بما أن النوع الأخير من الحركة ، فيما يتّضح تماماً ،
جبر محض ، فالنوع السابق من الحركة لا يمكن أن يكون جبراً محضاً . ومن الممكن
ملاحظة أن « الجوينى » - أستاذ الغزالي - كان قد استخدم نفس الحجة فى رفضه
لأراء الجبرية^(٩) . وكان الأشعرى ، كما رأينا ، قد استخدمها أيضاً^(١٠) . ويواصل
« الغزالي » قوله : إنه لا يمكن أن يكون فعلاً حراً محضاً للعبد ، « وكيف يكون خلقاً
للعبد وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها »^(١١) ، أى إنه لى
يكون العبد وحده خالقاً لحركته فيجب أن يكون لديه علم سابق وسيطرة على كل حالة
متصورة تجعل من الممكن لتلك الحركة أن توجد ، غير أنه ليس للإنسان مثل هذا
العلم وهذه السيطرة . وعلى ذلك ينتهى « الغزالي » إلى القول : « بآته إذا بطل
الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً
وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلّق يُعبّر عنه بـ « الاكتساب »^(١٢) . وباختصار ،

(٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٩) الجوينى : « الإرشاد » ، ص ١٢٣ ، وانظر أيضاً فيما سبق ٨٦٦ - ٨٦٨ .

(١٠) انظر فيما سبق ، ص ٨٣٥ ، الحاشية رقم ٥ .

(١١) الغزالي . « إحياء علوم الدين » ، الموضع السابق .

(١٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .

فالكسب وصف لأي فعل ينتج عن الاختيار الإنساني بزعم أن قدرة الإنسان على اختيار الفعل وقدرة الإنسان على الفعل والفعل الناتج عن ممارسة الإنسان لهاتين القدرتين كل هذا مخلوق لله تعالى ، وعلى هذا فالاكْتِسَاب الذي يُقال من أجله : إن أفعال الإنسان مقدورة له^(١٣) . هو مخلوق في الإنسان بواسطة الله ؛ وهو ما يتفق مع تصوّر الكسب الذي قال به « النجار » و « الأشعري » .

أخيراً ، يُضيف « الغزالي » العبارة التالية : « وليس من ضرورة تعلّق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلّقة بالعالم ، ولم يكن الاختراع حاصلًا بها ، وهي عند الاختراع متعلّقة به نوعاً آخر من التعلّق ، فبه يظهر أن تعلّق القدرة [وموضوع القدرة] ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها »^(١٤) .

في هذه الفقرة يستيق « الغزالي » - فيما رأى - الاعتراض التالي : كيف يمكن للاكتساب تبرير وصف الفعل الإنساني بأنه موضوع لقدرة الإنسان ، على حين أن الاكتساب ذاته ، فيما يُقال ، مخلوق في الإنسان من الله وليس له فيما يتضح تماماً أي تأثير على أفعال الإنسان ؟ ولسوف يلاحظ أن نفس الاعتراض على نظرية الكسب يذكره أستاذه « الجويني »^(١٥) . وإجابة « الغزالي » عليه هي مثل إجابة « الجويني » ، فيما عدا تغيير مماثلة « الجويني » بين الكسب والعلم الإنساني إلى مماثلة بين الكسب وقدرة الله الأزلية ، عند « الغزالي » . لقد حاول « الجويني » ، كما رأينا ، أن يبيّن أنه كما لا يؤثر علم الإنسان بشيء موجود في ذلك الشيء الموجود فكذلك قدرة الإنسان على إرادة اكتساب شيء من الأشياء لا يكون لها تأثير كذلك في اكتساب ذلك الشيء^(١٦) . وبالمثل ، يحاول « الغزالي » أن يبيّن كما أن لله القدرة على خلق العالم

(١٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٥ .

(١٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٥) انظر فيما سبق ، ص ٩٨٦ .

(١٦) انظر : فيما سبق ، ص ٩٨٩ - ٩٩١ .

منذ الأزل، أى دون أن يكون العالم قد خلق منذ الأول، أى أن يكون هناك منذ الأزل موضوع تأثر بتلك القدرة، فكذا قدرة الإنسان على اكتساب شيء ما ليس لها أن تؤثر فى اكتساب ذلك الشيء .

فى هذه الكفاية بالنسبة لتناول « الغزالي » لمشكلة الإرادة الحرة والكسب فى مبحثه الأول . وما فعله « الغزالي » هنا أنه فسّر وصف « الأشعرى » للإنسان باعتباره يملك قدرة على اكتساب الأفعال التى خلقها الله من أجله ، حتى وإن لم يكن لتلك القدرة تأثير على اكتساب الإنسان لتلك الأفعال .

ويبدأ « الغزالي » فى مبحثه الثانى ، بوضع تصوّره الخاص فى صيغة إجابة على سؤال ، على هذا النحو : فإن قلت : أليس للعبد « اختياراً » فى الفعل والترك ؟ قلنا : نعم ، وذلك لا يناقض قولنا : إن الكلّ من خلق الله تعالى ، بل الاختيار أيضاً من خلق الله والعبد مضطّرّ فى الاختيار الذى له ^(١٧) .

يوصل « الغزالي » تفسير هذه العبارة بتحليل مفصّل لعملية تناول الطعام . وفى بيان أن هذه العملية تتضمن عدداً من الأشياء التى خلقها الله ، يذكر منها ما يلي : اليد التى يستطيع الإنسان أن يتناول الطعام بها ؛ وشهوة الطّعام ؛ والعلم بأن ذلك الطّعام يشبع جوعه ؛ والإحساس بالخواطر المتعارضة عما إذا كان الطّعام مناسباً للأكل ؛ ثم العلم بأن ذلك الطّعام مناسب للأكل ؛ و « انجزام » الإرادة « لتناول الطّعام ؛ وحركة اليد فى اتجاه الطّعام . و « انجزام » الإرادة « هذا ، فيما يقول ، هو الذى يُسمى « اختياراً » ، وهو ، ككل الخطوات الأخرى فى عملية تناول الطّعام ، مخلوق ^(١٨) .

بعد إثبات رأيه الخاص ، الذى ناقشناه توأ فى أن التعاقب المعتاد للحوادث الملاحظة فى العالم لا يرجع إلى علاقة سببية بينها لكنه بالأحرى « عادة » لله فى خلق الأشياء بنفس نظام تعاقبها على النوم ^(١٩) ، ويتغيّر لفظ « العادة » إلى لفظ سنة

(١٧) الغزالي : « إحياء علوم الدين - كتاب التوبة » ، المجلد الرابع ، ص ٥ - ٦ .

(١٨) المصدر السابق ، ص ٦ .

(١٩) انظر : فيما سبق ، ص ٧٠٢ - ٧٠٤ .

يقول « الغزالي » : « بغض هذه المخلوقات يترتب على البعض ترتيباً جرت به « سُنَّة » الله (٢٠) God's Custom تعالى في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (٢١) .

وإذاً يستحضر « الغزالي » هذا ليقترّب من مشكلة الإرادة الحرة ، يحاول أن يبين أن هذا التصور للخلق المستقل بما هو سُنَّة الله في خلقه ، يعني أن « بعض مخلوقاته » شرط « لبعض ، ولذلك يجب تقدّم البعض وتأخر البعض ، كما لا تُخلق الإرادة إلا بعد العلم ، ولا يخلق العلم إلا بعد الحياة ، ولا تُخلق الحياة إلا بعد الجسم ، فيكون شرطاً لحدوث الحياة لأن الحياة « تتولد » من الجسم ، ويكون خلق الحياة شرطاً لخلق العلم لا أن العلم يتولد من الحياة ، ولكن لا يستعد « المحل » لقبول العلم إلا إذا كان

(٢٠) يرى المؤلف منا أن مفهوم « العادة » عند « الغزالي » نظير لمفهوم « السُنَّة » التي يقصد بها : « عادة ، الله في خلق الأشياء » بنظام تعاقبها الدائم (304 - 703 p) . والعقيدة أن « العادة » التي يتحدث عنها « الغزالي » هي عادتنا نحن في الحكم على الأشياء ، على حين أن « السُنَّة » يقصد بها سُنَّة الله ونظامه في الخلق ، التي أشار إليها القرآن الكريم بأنها ثابتة لا تجد لها تبديلاً . ولعل في قول « الغزالي » وهو يدافع عن مفهوم « الإمكان » في مقابل مفهوم « الضرورة » ما يوضح ذلك ، فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار « العادة » بها مرة بعد مرة يُرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه » (« تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٨٦) . ونستند - بهذا الخصوص - أيضاً إلى قول « ابن رشد » الذي يتحفّظ على استخدام لفظ العادة ، وإن كان موقفه مختلفاً بالطبع عن موقف « الغزالي » ، كما هو معروف ، يقول « ابن رشد » : « فما أدري ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرّر الفعل منه على الأكثر . والله عز وجل يقول ﴿ قُلْ تَجِدُ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ . وإنّ أراءنا أنه عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعية . وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرية . وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات : فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ موهوم إذا حُقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي » . (ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص ٥٢٢) .

وغير خاف أن مفهوم العادة ، بأي معنى من معانيه يفيد الاكتساب بعد العدم وهو بالطبع مقابل لمفهوم « الطبيعة » الثانية . ويقعالي الله عن أن يكون له عادة وهو المنزه عن صفات المخلوقين والغنى الحميد الذي لا يُعوّز شيء . (المترجم)

(٢١) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، المصدر السابق . ولا نرى ترجمة المؤلف للكلمة العربية « سُنَّة » إلى الكلمة الإنجليزية Custom ترجمة دقيقة . (المترجم)

حيًا ؛ ويكون خلق العلم شرطاً « لَجَزْم » الإرادة ، لا أن العلم « يُؤَدِّ » الإرادة ، ولكن لا يقبل الإرادة إلّا جسم حيّ عالم « (٢٢) .

وأيضاً ، بعد أن يُقرر أن هذا النحو من التعاقب للأشياء المخلوقة خلقاً متصلاً يتم وفق نظام ثابت لا يتبدّل بجود الله وقدرته الأزلية ، يواصل بيان أن الأفعال الإنسانية تخضع « لقضاء الله وسنّته » التي تحكم ما يُسمّى بالحوادث الطبيعيّة في العالم . و « الغزالي » يَصوِّر هذا ببيان كيف أن كتابة الكاتب مخلوقة لله وذلك بخلقه في الإنسان ، الذي كانت لديه رغبة في الكتابة ، أموراً أربعة أي :

- ١ - بخلقه تعالى في نفس الإنسان « علماً » بما مال إليه ، يُسمّى الإدراك والمعرفة ؛
- ٢ - وبخلقه في نفس الإنسان [إرادة ، أي] ميلاً قوياً جازماً يُسمّى « المقصد » ؛
- ٣ - وبخلقه في يد الكاتب صفة مخصوصة في يده تُسمّى « القدرة » ، أي القدرة على الكتابة ؛ ٤ - وبخلقه أيضاً في يد الإنسان « حركة » ، أي أن فعل الكتابة (٢٣) ، وهو ما يتضمّن ، كما قال من قبل : إن هذه « الأمور الأربعة » لا يصدر كلّ منها تبعاً بما هو نتيجة للذي سبقه على أنه سببه ، بل يعقب كل واحد من هذه « الأمور الأربعة » ، في الإنسان باعتباره محلّاً لها ، السابق منها على أنه هو المشروط الذي جاء عقب شرطه الذي يسبقه .

وأخيراً ، بعد تقرير أن « هذه الأمور الأربعة » تظهر في بدن إنسان ، أي في « محلّها » من « باطن الملكوت » (٢٤) ، يواصل « الغزالي » قوله : « وعند هذا تتحيّر عقول القاعدين في بحبوبة عالم الشهادة . فَمَنْ قائل : إنه جَبْرٌ محض ؛ وَمَنْ قائل : إنه اختيار صرف [للإنسان] ؛ وَمِنْ متوسط مائل إلى أنه « كسب » . ولو فَتَحَ لهم أبواب السماء فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت لظهر لهم أن كل واحد صادق من وجهه » (٢٥) .

(٢٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

وعلى هذا فنظرية الكسب التي يتبناها بالتأكيد في مبحثه الأول على أنها حلّ للنزاع بين الجبر المطلق والحرية المطلقة ، هي الآن في هذا المبحث الثاني مُدرجةً عنده ضمن تلك النظريات التي يصفها بأنها معتقد « أولئك القاعدين في بحوية عالم الشهادة » ، وعلى أنها نظرية من تلك النظريات التي يمكن أن يجدها المرء « صادقة فقط من وجهه » . وعلى أية حال فإن المرء في هذا المبحث يخرج بانطباع مفاده أنه ليس لفظ « الكسب » ، وما يمثله ، هو الذي يُقدّمه الغزالي حلّاً للنزاع المذكور هنا وإنما بالأحرى لفظ « المحل » هو الذي يستخدمه وصفاً للعلاقة بين الإنسان والشروط المتعاقبة التي تسبق الفعل الذي خلقه الله فيه . لكن ليس من الواضح هنا كيف سيفسّر استخدام هذا اللفظ الصعوبة التي يثيرها . وهذا ما يوضحه « الغزالي » ، فيما سأحاول بيانه ، في مبحثه الثالث .

في ذلك المبحث يضع « الغزالي » أيضاً السؤال القائل : كيف يمكن أن يوصف الإنسان في فعله بأنه مجبر ومختار معاً في نفس الوقت^(٢٦) ؟ ولكي يجيب على هذا السؤال يُقسم الفعل الإنساني إلى أنماط ثلاثة :

١ - الفعل الاختياري ويُصوره بفعل الكتابة : ٢ - والفعل الإرادي ، ويُصوره بفعل التنفس وطبق الأجران لو قُصِدَ عين الإنسان بإبرة ، ٣ - والفعل الطبيعي ، ويُصوره بخرق الماء عند وقوع الإنسان فيه^(٢٧) .

هذه القسمة الثلاثية للفعل الإنساني ، برغم اختلاف المصطلح في وصف النمط الثاني والنمط الثالث ، هي نفسها القسمة الثلاثية التي استخدمها « الأشعرى » واستخدمها « الجويني » أستاذ « الغزالي » نفسه . فالنمط الأول ، الذي يصفه « الغزالي » بأنه « فعل الاختيار » ويُصوره بفعل الكتابة ، مماثل بالضبط للنمط الأول عند « الأشعرى » و « الجويني » اللذين يصورانّه بفعل الذهاب والمجيء^(٢٨) ،

(٢٦) المصدر السابق : كتاب التوحيد والتوكل ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .

(٢٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٨) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٤ .

وبالحركة القصصية^(٢٩) . والنمط الثاني ، الذي يصفه بأنه « إرادي » - وهو لفظ يستخدمه ، كما سيظهر فيما بعد ، بمعنى : « غريزي » instinctive - مطابق لذلك الذي يصفه كل من « الأشعري » و « الجويني » بـ « الضروري » ويصوّر بحركات الرعشة والردة^(٣٠) . النمط الثالث ، الذي يصفه بأنه « طبيعي » - وهو لفظ يستخدمه هنا فيما يتضح تماماً استخداماً فضفاضاً بمعنى : « الموافق لسنة الله » customary^(٣١) - هو مطابق لما يشير إليه كل من « الأشعري » و « الجويني » على أنه الأفعال المتولّدة ، أى الفعل الذي يصدر عن الإنسان في شيء ما خارج بدنه^(٣٢) . وأيضاً ، على نحو ما يزعم « الأشعري » و « الجويني » ، مع أن الله هو الخالق لكل أنماط الفعل الثلاثة التي أحصاها هذه ، فإن الإنسان دوراً في النمط الأول بكونه مكتسباً له ، وكذلك أيضاً يحاول « الغزالي » أن يبيّن أنه ، على الرغم من أن كل الأنماط الثلاثة للفعل الإنساني التي أحصاها هي ، كما يقول : « في حقيقة الاضطراب » و « الجبر » واحد^(٣٣) ، وهو ما يعنى أنها كلها مخلوقة لله ، فإن النمط الأول من هذه الأنماط الثلاثة للفعل راجع مع ذلك إلى الجبر والاختيار معاً ، أى أن الإنسان دوراً فيه .

في محاولة « الغزالي » بيان كيف يختلف دور الإنسان في الفعل « الاختياري » عن دوره في الفعل « الإرادي » يواصل تحليله ومقارنته لهذين النمطين من الفعل . كما أنه يبيّن أيضاً ، في مبحثه الثاني كما سنذكر ، كيف أن هذا الفعل الاختياري مثل فعل الكتابة هو فعل يخلقه الله بخلقه في الإنسان « أموراً أربعة » ، أى : « العلم » و « الإرادة » و « القدرة » و « الحركة »^(٣٤) . وإن يتمثّل « الغزالي » هذه الأمور الأربعة يقتتح مناقشته هنا بقوله : يبدأ الفعل الاختياري والفعل الإرادي كلاهما بـ « العلم »

(٢٩) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٨ .

(٣٠) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٤ ، ٨٥٨ .

(٣١) انظر فيما سبق ، ص ٧٠٥ .

(٣٢) انظر : فيما سبق ، ص ٨٥٦ - ٨٥٧ .

(٣٣) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، الموضع السابق .

(٣٤) انظر : فيما سبق ، ص ٨٧٦ .

الذى تتبعه « الإرادة » المؤدية إلى ذلك الفعل ، على أساس من حكم العلم بأن ذلك الفعل موافق للإنسان أم غير موافق^(٢٥) . ثم يواصل « الغزالي » بيان كيف أن « العلم » مثله مثل « الإرادة » التى تتبعه يختلف فى هذين النمطين من الفعل . ففي حالة الفعل الإرادى مثل إطباق الأجفان اضطراراً إذا قُصِدَت العينُ بإبرة ، فالعلم بأن إطباق الأجفان سوف يكون فعلاً نافعاً هو علم يحصل على الفور من غير « تحيرٍ وترددٍ »^(٢٦) ، و « من غير روية وفكر »^(٢٧) ، حتى إن هذا النمط من الفعل « ينبعث بالإرادة » ، على حد قوله^(٢٨) ، أى ذلك الذى ينبعث ببساطة بالإرادة ، لأن الإرادة تنبثق من غير روية ، بل على البديهة . وبعبارة أخرى ، فإن لفظ « الإرادة » يستخدمه « الغزالي » بمعنى « الغريزة » ، « فالفعل الإرادى هو الفعل الغريزى » مثل ذلك الفعل الذى يصفه فى موضع آخر بلفظ « الوهم » estimation الذى يُصَوِّره بمثال إدراك الشاة عداوة الذئب إدراكاً غريزياً وهروبها الغريزى منه^(٢٩) . وفى حالة الفعل الاختيارى ، مثل فعل الكتابة . وننقل كتابة رسالة إلى شخص ما ، فإن الإنسان لا يعرف على الفور هل سيكون فعله مفيداً أو ضاراً وإرادة الكتابة لن تتبع ذلك على الفور . إن فعل الإرادة فى حالة كهذه يحدث ببطء وتردد ، ويحدث فحسب بعد « روية وفكر »^(٤٠) بمساعدة « ملكة التمييز والعقل »^(٤١) ، ويصبح الإنسان عارفاً بكون الفعل سينفع أم يضر . وهكذا يدرس « الغزالي » أصل كلمة الاختيار ، فيقول : « إذا أُنْبِعثَت الإرادة لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سُميت هذه الإرادة « اختياراً » مشتقاً من الخير ،

(٢٥) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .

(٢٦) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٩) الغزالي : « مقاصد الفلاسفة » ، ص ٢٨٥ . « تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٩٩ ، « ميزان العمل » ،

ص ١٩ - ٢٠ ؛ وانظر ص ٨٦ - ١٠٤ من بحثى :

* "The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", Harvard Theological Review, 28 (1935), 69 - 133 .

(٤٠) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .

(٤١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

أى هو انبعاث إلى ما ظهر للعقل أنه خير» (٤٢). وبذلك ينتهى إلى أن هذه هو « عين الإرادة » التى تصبح اختياراً (٤٣)، أو أن ذلك الاختيار هو بالأحرى شكل من أشكال التعبير عن نمط خاص من الإرادة (٤٤). وسوف يُذكر ، فى مبحثه الثانى ، أنه كان يقصد بـ « العلم » فى حالة فعل الكتابة ، فيما يقول : « الإدراك » comprehension و « المعرفة » cognition كما كان بالمثل يقصد بـ « الإرادة » will فى ذلك النمط من الفعل ، على حد قوله : « الميل القوي الجازم » الذى يُسمى « قصداً » (٤٥). وأخيراً ، يُنهى « الغزالي » تحليله لفعل « الاختيار » عند الإنسان ، وذلك فى فقرة حيث يقول - وهو يستخدم اللفظ : « مُسَخَّر » subservient بمعنى يمكن معه وصف الشيء المشروط conditioned بأنه مُسَخَّر < خاضع > للشرط السابق the condition preceding عليه ، : « داعية الإرادة مُسَخَّرَةٌ بحكم العقل والحس ، والقدرة مُسَخَّرَةٌ للداعية » (٤٦)، والحركة مسخَّرة للقدرة . والكل مُقدَّرٌ بالضرورة فيه ، من حيث لا يدري ، فإنما هو « محلٌّ » ومَجْرَى لهذه الأمور ، فأما أن يكون منه فكلًا ولا » (٤٧) .

بهذا التحليل لفعل الاختيار الإنسانى وبقوله : إن الإنسان هو محلّ الشروط التى تؤدى إلى الفعل الذى خلقه الله فى الإنسان يواصل « الغزالي » بين كيف أنه يستخدم مفهوم « المحل » abode كبديل لمفهوم « الكسب » acquisition ، وذلك فى الإجابة على السؤال الذى وضعه هو نفسه ، أعنى : السؤال عن كيفية إمكان وصف الإنسان بأنه يكون فى فعله مجبوراً أو مختاراً فى الآن نفسه ، فيقول : « فإذاً معنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً أنه « محل » إرادة حدث فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً محضاً موافقاً ، وحدث الحكم أيضاً جبراً . وإذاً فهو مجبور على الاختيار ، ففعل النار فى الإحراق ، مثلاً ، جبرٌ محض وفعل الله

(٤٢) المصدر السابق ، نفس الموضوع . ونفس هذا التفسير الأيتيمولوجى لفظ «اختيار» يقتبسه «فرانتز روزنتال» من مصدر أسبق : Franz Rosenthal, "The Muslim concept of Freedom", p. 19.

(٤٣) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٩ .

(٤٤) المصدر السابق ، نفس الموضوع .

(٤٥) المصدر السابق ، نفس الموضوع .

(٤٦) « أى مسخَّرة للإرادة » . (الترجم)

(٤٧) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٩ .

تعالى اختيار محض ، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين ، فإنه جبر على الاختيار .
 فطلب « أهل الحق » لهذا عبارة الثالثة^(٤٨) لأنه لما كان فناً ثالثاً^(٤٩) وانتموا فيه بكتاب
 « الله تعالى » فسموه كسباً ، وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار ، بل هو جامع بينهما
 عند من فهمه^(٥٠) . هذا التصور للإنسان على أنه محل للشروط التي تؤدي إلى الفعل
 الذي يكون الله تعالى فاعله يجعل الإنسان أيضاً ، فيما يضيف « الغزالي » ،
 فاعلاً للفعل ، وإن لم يكن بنفس المعنى الذي يكون الله به فاعلاً له . « فمعنى كون
 الله تعالى فاعلاً أنه المخترع الموجد ومعنى كون العبد فاعلاً أنه المحل الذي خلق الله
 سبحانه وتعالى > فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم . فارتبطت
 القدرة بالإرادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط
 [ما يسمى] المعلول بالعلة وارتباط [ما يسمى] المخترع بالمخترع ، وكل ما له
 ارتباط بقدرة فإن محل القدرة يسمى فاعلاً كيفما كان الارتباط^(٥١) . وتأييداً لهذه
 العبارة الأخيرة يقتبس « الغزالي » آيات قرآنية عن أفعال معينة يكون الله هو فاعلها
 الحقيقي وتنسب إلى الملائكة أحياناً أو إلى العباد أحياناً أخرى ، والسبب في هذا
 هو أن « الغزالي » يريدنا أن نفهم أن الملائكة والناس ذكروا في تلك الآيات بكونهم
 فاعلين على اعتبار أنهم محل القدرة التي خلقها الله فيهم ليس إلا^(٥٢) .

إن ما فعله « الغزالي » على الحقيقة في مبحثه الثالث هو مراجعة لتفسير
 « الجويني » الجديد لعنصر الاختيار في الفعل الإنساني^(٥٣) ، وذلك بأن حذف
 « الغزالي » منه النظرية السببية المثيرة للاعتراض . وهكذا ، على حين ، يكون الفعل
 الإنساني عند « الجويني » مسبوقاً بسلسلة من الأسباب والمسببات وقدرة الإنسان
 تكون هي السبب المباشر لفعله ، فإن الفعل الإنساني عند « الغزالي » مسبوق بسلسلة

(٤٨) > .. تعيين طبيعة الفعل الإنساني من حيث كونه جبراً أم اختياراً > . (المترجم)

(٤٩) > أي نمطاً متميزاً من أنماط الفعل الإنساني لا هو بالجبر ولا هو بالاختيار > . (المترجم)

(٥٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٥١) المصدر السابق ، ص ٢٥٠ .

(٥٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٥٣) انظر فيما سبق ، ص ٨٦٤ وما بعدها .

من الشروط وقُدرة الإنسان هي الشرط المباشر لفعله . وبينما يرى « الجويني » أيضاً ، أن الله هو السبب الأقصى الذي يتصوره على أنه الخالق المباشر لكل سبب من الأسباب ولفعل الإنسان كذلك ، فإن الله < تعالى > على رأى « الغزالي » هو الخالق المباشر لكل شرط في سلسلة الشروط ، كما أنه الخالق لفعل الإنسان . وأخيراً ، على حين أن فعل الإنسان عند « الجويني » برغم حدوثه عن السببية الضرورية necessary causality لقدرته يشتمل على عنصر الاختيار إذ يرى « الجويني » أن قُدرة الإنسان ، التي هي السبب المباشر لفعله ، هي قدرة « مستقلة » من جهة كونها سبباً لذلك الفعل ، فإن فعل الإنسان ، عند « الغزالي » ، برغم كونه مخلوقاً لله مباشرة ، يشتمل على عنصر الاختيار لأنه يرى أن قُدرة الإنسان ، مع أنها مخلوقة لله في الإنسان باعتبارها الشرط condition المباشر لفعله ، فإن « محلّها » هو الإنسان . وهكذا أيضاً كان « أوغسطين » ، فبرغم اعتقاده بأن الإنسان يفعل ما يفعله بالضرورة ، فلا يزال يزعم ، وهو بذلك يعكس رأى « أرسطو » ، أن للإنسان إرادة حرة ، وهذا لأن الضرورة لا تأتي إلى الإنسان من خارجه ولكنها تتبع من ذات نفسه ، وهو ما يعنى أن الإنسان هو « محلّها » إذن^(٥٤) .

(د) الكَسْبُ عند الماتريدي

عندما قَرَّرت مؤخراً أثناء إعدادي لهذا العمل أن أتناول رأى « الماتريدي » فى الكسب ، لم يكن عندى من كتاباته شىء سوى الترجمة الإنجليزية التى أنجزها « شاخْت » Schacht لعبارة وحيدة من أحد مؤلفات « الماتريدي وتفسيرين باللغة الألمانية قام بهما « جوتز » Gotz لفقرات من كتابين للماتريدي .

وكانت الترجمة الإنجليزية التى أنجزها « شاخْت » هى لعبارة من كتاب « التوحيد » للماتريدي ، وتقرأ هكذا : « إن كل أحد يعلم من نفسه أنه فاعل مختار ، وأنه فاعل كاسب » ^(١) .

هذه العبارة ، متى أخذت فى ذاتها ، تؤدي إلى تأويلين :

١ - يمكن أن يؤخذ القسم الأول منها على أنه يعكس الميسارة ، التى سبق أن اقتبسناها من المعتزلة ، التى تقول : إن الإنسان « يُجسُّ من نفسه الاقتدار والفعل » ^(٢) . بهذا المعنى ، فإن اللفظ : « فاعل » فى القسم الثانى من عبارة « الماتريدي » يجب أن يؤخذ إذن بمعنى أن الإنسان خالق لأفعاله وعلى ذلك فمن المفترض أن يكون « الماتريدي » قد استخدم اللفظ « كاسب » بنفس معنى اللفظين : « كساب » و « كسب » المستخدمين عند « واصل » ^(٣) ، وعند « الشحام » ^(٤) .

(١) J. Schacht, " New sources of the History of Muhammadan Theology ", Studia Islamica, 1 : 32 (1933) .

« وقد رجعتنا فى إثبات النص الأصيل للعبارة إلى نشرة « فتح الله خليف » لكتاب التوحيد ، ص ٢٢٦ ، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ، د . د . » . (المترجم)

(٢) انظر فيما سبق ، ص ٧٨٠ - ٧٨١ .

(٣) انظر فيما سبق ، ص ٨٢٣ .

(٤) انظر فيما سبق ، ص ٨٢٢ وما بعدها ، ص ٨٢٩ .

على التوالي ، أى بمعنى أن الإنسان بما هو إنسان أكسبه الله قُدرة على خَلْق أفعاله .
مثل هذا التفسير سيجعل « الماتريدى » من القائلين بحرية الإرادة الإنسانية .

٢ - لكن يمكن أن يؤخذ القسم الأول من العبارة أيضاً على أنه يعنى نفس ما تعنيه عبارة « الأشعرى » القائلة : « إن الإنسان يملك التفارقة بين الحالين^(٥) من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك »^(٦) . ومتى أخذنا العبارة بهذا المعنى فإنه يمكننا فضلاً عن ذلك أن نأخذها بمعنى أن « الماتريدى » تابع ، شأنه شأن « الأشعرى » ، تصور الكسب عند « النجار » ، ومن ثم فإنه يصف الإنسان الكاسب ، متغماً يصفه « النجار » ، أيضاً بلفظ « الفاعل » ، وهو ما يعنى إذن ببساطة أن الإنسان « فاعل » لكنه ليس « فاعلاً على الحقيقة » . ومن التفسيرين اللذين أوردهما « جوتز » بالألمانية لفقرتين عند « الماتريدى » نجد أن مؤدّى إحداهما ، وهى من كتاب « التوحيد » يجىء على النحو التالى : يُوصف الله بالقُدرة على كل شيء بما فى ذلك القدرة على أفعال الناس « خَلَقَ العباد » . والإنسان ليس قادراً على أن يخلق بنفسه شيئاً ما لم يهبه الله من قبل القدرة و « الاستطاعة » على الفعل . بعبارة أخرى فإن للإنسان قُدرة خلقها الله فيه على اكتساب الفعل الحرّ الذى يختاره بنفسه^(٧) .

وتُسَلِّم هذه الفقرة ، أيضاً ، إلى تأويلين :

١ - لو أخذنا تعبير « خَلَقَ العباد » بالمعنى الحرفى الذى يفيد « ما يفعله الناس » ، وإذا افترضنا أيضاً أن اللفظين الألمانين auszuführen و auszuführen والمساويين فى اللغة الإنجليزية للتعبيرات التالية : to bring about و to realise و carry into effect يعبران عن لفظ عربى مثل لفظ « تحصيل » المستخدم بمعنى « كونه سبباً فى إحداث شيء ما » أو مثل لفظ « تكميل » المستخدم بمعنى « تنفيذ » فسوف يكون معنى هذه الفقرة إذن هو نفس معنى التأويل الأول للعبارة السابقة .

(٥) « أى يعلم التفارقة بين حالة الحركات الضرورية وحالة الحركات المكتسبة » . (المترجم)

(٦) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٤ . حاشية رقم ٦ .

(٧) M.Gotz, "Māturīdī und sein kiāb Ta'wīlat al' Quran", Der Islam, 41 : 54 - 55 (1965).

ويتفق هذا مع قول أبى منصور الماتريدى فى « كتاب التوحيد » : « إن العبد يقدر بإقرار الله إياه . فلا يجوز أن يقدر بإقدار من ليست له القدرة عليه » . (ص ٢٢٢) . (المترجم)

وسوف يكون معناها هو أن الله يخلق في الإنسان قبل الفعل قدرة على خلق ذلك الفعل فيكتسب الإنسان بذلك تلك القدرة ويتسبب في حصول الفعل ، أى أن الإنسان نفسه يخلق ذلك الفعل . وهكذا سوف يظهر « الماتريدي » متابعاً لأولئك المعتزلة الذين آمنوا بأن القدرة التي يمنحها الله الإنسان على خلق أفعاله قد أودعها فيه قبل الفعل^(٨) .

٢ - لكن لو أخذنا تعبير « خلق العباد » ليعنى كما ترجمه « جوتز » إلى الألمانية بـ *das Tun der Menschen* : « فعل الناس » ، ولو افترضنا أيضاً أن اللفظ العربى الذى يُعبر عن معنى اللفظين الألمانيين اللذين أوردهما « جوتز » وهما : *auszuführen* و *ausführen* هو لفظ « التحصيل » ، لكن على أن يؤخذ لا بمعنى : *auszuführen* « يُنفَّذ » ، وإنما بمعنى : *erwerben* و *sich aneignen* : « يكتسب » ، « يختص لنفسه بـ » ، فسوف يكون معنى هذه الفقرة هو نفس معنى التأويل الثانى للعبارة السابقة . وسوف تعنى أن أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى لكن الإنسان يكتسبها ويختصها لنفسه .

وعلى أية حال ، فلن يبين هذا ما إذا كان يجب أخذ الاكتساب بمعناه عند « ضرار » أم بمعناه عند « النجار » .

والتفسير الثانى الذى أورده « جوتز » بالألمانية هو من كتاب « تأويلات القرآن » الذى ينسبه « أبو المعين ميمون النسفى » (+ ١١١٤)^(٩) إلى « الماتريدي »^(١٠) ، والذى هو ، فيما يرى « علاء الدين أبو بكر السمرقندى » (+ ١١٤٥) ، من تأليف بعض تلاميذ « الماتريدي » على أساس من تعاليمه الشفاهية^(١١) ، وهذا التفسير يقول :

« إن الله ، عنده < أى الماتريدي > ، هو خالق كل ما يوجد بما فى ذلك فعل الإنسان نفسه ، لكن الله يخلق للإنسان قدرة على الاختيار الحر بين الأوامر

(٨) انظر فيما سبق ، ص ٧٨٦ - ٧٨٧ .

(٩) أبو المعين النسفى : (ميمون بن محمد بن محمد بن المعتمد بن مكحول النسفى) فقيه حنفى . ومتكلم . أبرز أعلام المدرسة الماتريدية . عاش فى سمرقند وبخارى . من تصانيفه . « إيضاح المحجة لكون العقل حجة » ، و « بحر الكلام » ، و « تبصرة الأدلة » ، و « التمهيد لقواعد التوحيد » ، و « شرح الجامع الكبير للشيبانى فى الفروع » . (المترجم)

Götz, op. cit, p. 29. (١٠)

Ibid, pp. 30 - 31. (١١)

والنواهي ، وعلى أن يكتسب ما يريده ، أي أن الله لم يعط الإنسان القدرة على اكتساب الفعل فحسب ، ولكن أيضاً القدرة على اختياره وطلبه » (١٢) .

هذه الفقرة ، متى أخذت في حد ذاتها ، توضح تماماً أن « الماتريدي » من القائلين بالكسب ومن المعارضين لرأى المعتزلة في أن الإنسان هو خالق أفعاله . فالإنسان عند « الماتريدي » مجرد كاسب لأفعاله . غير أنه ليس من الواضح ما إذا كان ذلك وفقاً لنمط « التجار » أو لنمط « ضرار » ، لأن الفقرة تُسلم إلى تأويلين . فهي قد تعني أولاً أنه وقت خلق الله للفعل الإنساني يخلق في الإنسان القدرة وفعل الاختيار بين البديلين مثلما يخلق فعل الاكتساب لما اختاره الإنسان وأراده . وهذا يجعل « الماتريدي » من القائلين بالكسب على نمط « التجار » . وقد تعني الفقرة ، تبعاً للتأويل الثاني ، أن الله يخلق في الإنسان أولاً قبل أي فعل إنساني القدرة على أن يختار كلية بنفسه بين بديلين من الأفعال وأنه من ثم يكتسب بنفسه الفعل الذي اختاره ، إذن فالله هو خالق الفعل الذي كان الإنسان قد اختاره واكتسبه بنفسه . وهذا يجعل « الماتريدي » من القائلين بالكسب على نمط « ضرار » .

هناك كتاب بعنوان : « العقائد » ألفه - من وجهة نظر العقيدة الماتريدية (١٣) - مغاصر لـ « علاء الدين أبي بكر السمرقندي » يدعى « نجم الدين النسفي » (+ ١١٤٢ م) . ومن الغريب حقاً أنه لا يستخدم فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية لفظ « الكسب » : ويستخدم بدلاً منه لفظ « الاختيار » ، كما أنه يعبر عن تصويره لدور الله ولدور الإنسان في العبارتين التاليتين :

- ١ - « الله هو الخالق لأفعال الناس إيماناً كانت أو كفرًا ، طاعة أو معصية » (١٤) .
- ٢ - و « للناس أفعال اختيارية يثابون عليها أو يعاقبون » (١٥) . هاتان العبارتان ، متى أخذناهما في حد ذاتهما ، تفيدان أنه في أفعال الإيمان والكفر أو الطاعة

Ibid, p. 52. (١٢)

(١٢) انظر : مقدمة إندر Elder ترجمته الإنجليزية لكتاب « التفازاني » . xx 11, xx 11.

Tafazani, p. 96.1.2. (١٤)

Ibid, p. 100, 1 - 2. (١٥)

والمعصية ، الذي يوجد فيها اختيار بين بدلين ، يكون للإنسان القدرة على اختيار البديلين من الأفعال والله هو الذي يخلق له ذلك الفعل .

وبعد ما يقرب من قرنين ، يحاول « التفتازاني » (١٢٢٢ - ١٢٨٩ / ١٣٩٥ م) ، في شرحه لكتاب « العقائد » « للنسفي » ، أن يظهر تعارضاً بين عبارة « النسفي » التي اقتبسناها توأ ، وهي : « للناس أفعال اختيارية » ، والتي يقول عنها : إنها سوف تكون بلا معنى « ما لم يكن الإنسان هو الذي يوجد فعله »^(١٦) ، وبين العبارة الأسبق « للنسفي » ، في كتابه هذا وهي : « إن الله تعالى الذي هو محدث العالم »^(١٧) ، أي أن « العالم في كل أجزائه »^(١٨) هو واحد^(١٩) ، مما يعني ، كما تبين من قبل^(٢٠) ، إن الله وحده هو « المستقل » « بخلق الأفعال وإحداثها »^(٢١) . ويبدو أن « التفتازاني » يحل هذا التناقض الظاهر بأن يأخذ لفظ « اختيار » في عبارة « النسفي » بمعنى « اختيار الكسب » to choose to acquire ، لأنه يشرح عبارة « النسفي » فيما يتعلق بدور الله وبور الإنسان في الفعل بأن « الله هو الخالق لكل شيء والإنسان كاسب »^(٢٢) .

الحاصل كذلك أن « التفتازاني » اعتبر نفسه أشعرياً لكنه كان قريب الصلة بالماتريديين تماماً^(٢٣) . وعلى ذلك فإننا نستطيع الزعم بأنه كان قد عرف - فيما هو مؤكد - نظرية الكسب عند « الأشعري » وعرف أيضاً أن نظرية الكسب قد استخدمها « الماتريدي » . وعلى ذلك فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو . هل كان تأويله « للنسفي » من خلال نظرية الكسب تأويلاً من خلال ما عرفه عن تصور الكسب عند « الأشعري »^(٢٤) أو أنه أراد به أن يكون تأويلاً للكسب وفق ما يمكن فهمه من تصور « الماتريدي » ؟

(١٦) Ibid, p. 101, 11. 6 - 7.

(١٧) Ibid, p. 52, 11. 2 - 3.

(١٨) Ibid, p. 42, 11. 3, 5 - 6.

(١٩) Ibid, p. 55, 1.4.

(٢٠) Ibid, p. 55, 1.4 - p. 58. 1.6.

(٢١) Ibid, p. 101 1.7 - p. 102, 1.2.

(٢٢) Ibid, p. 105, 1.4.

(٢٣) Elder, p. xx111.

(٢٤) انظر ترجمة « إlder » : p. 85, n. 12.

هناك إجابة على هذا السؤال في أحد التفسيرات العديدة التي قُدمها «التفتازاني» للكسب . أحد هذه التفسيرات يُقرأ عن النحو التالي : « صَوَّفَ الإنسان قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله للفعل عقب ذلك [الكسب] خلق »^(٢٥) . هذا التفسير للكسب أيضاً يكشف عن تشابه مثير لتفسير الكسب المنسوب إلى «الماتريدي» في كتاب لمؤلف من نَسَفَ اقتبسه « أبو عُدْبَة » (+ ١٧١٣ م) في الفقرة التالية : « والكسب عند الماتريدي كما قال النسفي (في « الاعتماد » وفي « الاعتقاد ») ، هو صَوَّفَ القدرة إلى أحد المقدورين وهو غير مخلوق [بواسطة الله] »^(٢٦) . ويبدو أن المصدرين الواردين بين قوسين في العبارة السابقة هما عنوانان لكتابين منسوبين نسبةً مبهمةً إلى مؤلف من مؤلفين عدة عُرفوا بـ « النسفي » ومن الواضح أنهما تحريف لعنوان كتاب واحد هو كتاب « الاعتماد » الذي أُلِّفه « حافظ الدين النسفي »^(٢٧) ، المتوفى سنة ١٣٦٠ م ، أي قبل « التفتازاني » بحوالي ثمانين عاماً ويعد «نجم الدين النسفي» ، الذي كتب « التفتازاني » شرحاً لكتابه ، بحوالى مائتي عام . وعلى هذا فإن ما فعله «التفتازاني» في شرحه هو أنه بيَّن أن قول « النسفي » : « للناس أفعال اختيارية » إنما يُعبَّرُ على الحقيقة عن نظرية الكسب عند « الماتريدي » وفضلاً عن ذلك ، فإن القسم الأخير من شرح « التفتازاني » الذي يقول فيه حقيقة : « إن خَلَقَ الله للفعل هو » عَقِبَ « كَسَبَ الإنسان ، يَبَيِّنُ أن نظرية « الماتريدي » في الكسب والتي ينسبها « التفتازاني » إلى « النسفي » هي من نمط كَسَبَ « ضرار » ، وتبعاً لها فإن القدرة على الكَسَبِ التي خلقها الله في الإنسان ، وفعل الكسب الذي يكون الإنسان فاعله على الحقيقة ، كليهما سابقان على خلق الفعل^(٢٨) . وعلى ذلك ، فعندما يقول «التفتازاني» بعد ذلك بقليل : « إن فعل الإنسان يكون بخلق الله وإحداثه

(٢٥) Tafazani, p. 102, 1.25.

(٢٦) أبو عُدْبَة : « الروضة البهية » ، ص ٦٢ .

(٢٧) انظر . Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur, 11, p. 107.

(٢٨) انظر فيما سبق ، ص ٧٢٤ - ٨٢٥ .

[مباشرة أو على الاقتران] مع ما للإنسان من قُدرة ومن فِعْل «^(٢٩)» ، وحرف الجرّ «مع» لا يجب أن يُفهم على أنه يعنى «فى آن واحد» Simultaneously^(٣٠) ، بل على أنه يعنى : مقترناً به «أو متحداً مع» ، أى : أن الفعل الإنسانى يرجع معاً إلى خَلْق الله وإحداثه وإلى «ما للإنسان من قُدرة ومن فِعْل» أى إلى فِعْل الكسب عند الإنسان ، كذلك .

ومن أن نظرية الكسب التى ينسبها «التفتازانى» إلى «النسفى» مشتقة فيما هو واضح تماماً من مصدر ماترىدى ، فإنه لم يتردد فى أن يُلحق بتفسيره «الماترىدى» للكسب تفسيرات مأخوذة من مصادر أخرى . وها هى بعض من هذه التفسيرات : أولاً ، «الكسب» هو ما يحصل باستعمال آلة والخَلْق يحدث بدون آلة^(٣١) . ويعكس هذا بعض أوصاف الكسب والخَلْق الموجودة فى كتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعرى^(٣٢) . ثانياً ، «الكسب موضوع للقدرة التى تحدث فى محل قدرته» والظن موضوع قدرة لا فى محل^(٣٣) . ويعكس هذا عبارات «الأشعرى» و«الجوينى» التى اقتبسناها من قبل ، من حيث إن الكسب ينطبق فحسب على فعل يكون متصلاً به محل القدرة ، أى فعل فى بدن الإنسان ، مثل حركة يد الإنسان ، لكن الفعل الذى يحدث خارج «محل القدرة» ، أى ، الحركة التى تصدر عن الإنسان فى جسم من الأجسام غيره ، وهو ما يُعرف اصطلاحاً بأنه فعل متولّد ، فيكون مخلوقاً لله^(٣٤) .

(٢٩) Tafalazani, p. 102, 11. 8-9.

(٣٠) انظر فيما سبق ، ص ٨٢٦ بالنسبة لاستخدام الحرف «مع» بمعنى «فى نفس الآن» عند عرض رأى «النّجار» .

(٣١) Tafalazani, p. 102, 11. 9-10. وقد ورد فى «مقالات الإسلاميين للأشعرى ما يلى : «وقال قائلون : معنى الخالق أنه يفعل لا بالآلة ولا بجارحة [فمن فعل لا بالآلة ولا بجارحة] فهو خالق ، وهذا قول «الإسكافى» ، وطوائف من المعتزلة » (ص ٥٣٩) .

يورد كذلك ما يلى :

« واختلف الناس فى معنى : مكتسب ، فقال قوم من المعتزلة : معناه أن الفاعل فعل بالآلة وبجارحة ويعتبر مخترعة » (٥٤٢) . (الترجم)

(٣٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ص ٥٣٩ .

(٣٣) Tafalazani, p. 102, 1. 10.

(٣٤) انظر فيما سبق ص ٨٥٦ - ٨٥٧ : ٨٥٩ .

فى كتاب "أبى عذبة" ذاك، بعد تقرير موجز لأنّ "الكسب" عند الماتريدية، كما هو مبين فى كتاب "حافظ الدين النسفى"، إنما هو صُرفُ الإنسان قدرته إلى أحد الفعلين الممكنين، وهو ليس مخلوقاً [لله]، تأتى مباشرة فقرّة لا يتضح منها ما إذا كانت فى جُمْلتها أو فى قسم منها، استمراراً للاقتباس السابق أو تعليقاً "لأبى عذبة" يستند إلى بعض المواضع الأخرى من كتاب "حافظ الدين النسفى" ذاته، وتقرأ كما يلى: "جميع ما يتوقف عليه فعل الجوراح من الحركات وكذا التروك التى هى أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار، بخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنما [أى الإنسان] محل قدرته عزمه عقيب خلق الله - تعالى - هذه الأمور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقاً للفعل طالبا إياه، فإذا وجد العبدُ ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل فيكون منسوباً إليه من حيث هو حركة ومنسوباً إلى العبد من حيث هو زنا ونحوه من الأصناف التى يكون بها الفعل معصية. وعلى منوال ذلك الطاعة كالصلاة مثلاً تكون الأفعال التى هى حقيقتها منسوبة إلى الله تعالى من حيث هى حركات وإلى العبد من حيث إنها صلاة، > لأنها < الصفة التى باعتبارها جزم العبد المصمم. وهذا على مذهب القاضى "أبى قلانى" وهو أن: قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية"^(٢٥).

على أساس هذه الفقرّة، يمكن تقرير نظرية الكسب التى قال بها هؤلاء الماتريدية على النحو التالى. يخلق الله فى الإنسان ملكات للنفس مثل "الميل" والداعية والاختيار التى يقصد بها الملكات التى تؤدى بالإنسان إلى الاختيار بين فعلين ممكنين. ونتيجة لخلق الله هذه الملكات فى الإنسان، فإن الإنسان يصبح "محلّ القدرة" والعزم الثابت ليحصل على أحد الفعلين الممكنين الذى اختار بينهما. وما إن يجرب الإنسان فى نفسه ذلك العزم "الثابت" حتى يخلق الله فيه حركة عامة نحو ذينك الفعلين الممكنين البديلين > المقدرين <، والإنسان لكونه "محلّ قدرة العزم الثابت تلك، يحول تلك الحركة العامة المخلوقة له فيه إما نحو واحد من الفعلين الممكنين البديلين > المقدرين < أو نحو الآخر.

(٢٥) أبو عذبة: "الروضة البهيّة"، ص ٢٦.

وقدرة العزم الثابت هذه على تحويل الصركة العامة، التي خلقها الله في الإنسان، إما إلى واحد من الاتجاهين الممكنين أو إلى الآخر هو ما يسميه هؤلاء الماتريدية بـ"الكسب"، الذي يقولون عنه، كما أوردنا من قبل، إنه "صَرَفُ [الإنسان] قدرته إلى فعل من الفعلين الممكنين، وليس مخلوقاً [لله]".

تستدعي رواية "أبي عذبة" هذه تعليقين: أولاً، وصف "أبي عذبة" للإنسان بأنه "محلّ" > للقدرة > باعتباره تفسيراً للنظرية الماتريدية في الكسب يكشف عن تأثير استخدام "الغزالي" للوصف نفسه في ذات الغرض، كما يكشف أيضاً مدى الانحراف بعيداً عنه^(٢٦). وهكذا، بينما يرى "الغزالي" أن كلَّ قدرة يكون الإنسان محللاً لها يخلقها الله في الإنسان خلقاً مباشراً^(٢٧)، فإنَّ قدرة "العزم الثابت" التي يكون الإنسان محللاً لها إنما تنشأ فيه على رأي الماتريدية عقيب خلق الله له ملكات معينة في نفسه. وثانياً، في رواية لـ "قاضي زاده" (+١٥٨٢م) عن نظرية الكسب عند الماتريدية، يتضح أنها تستند إلى نفس كتاب "نجم الدين النسفي" على نحو ما استخدمه "أبو عذبة"، يُوصف "العزم الثابت" بأنه مخلوق لله في الإنسان^(٢٨).

(٢٦) انظر فيما سبق، ص ٧٧١ - ٧٧٢ .

(٢٧) انظر فيما سبق، ص ٨٨٠ الحاشية رقم ٤٨ .

(٢٨) انظر : A. de Viger, Kitab al - Qadr, p. 178 .

الفصل التاسع

ما الجديد فى علم الكلام ؟

تُمثِّل قصة "الكلام" الحلقة الثالثة في ثلاثية ارتكزت على نفس الحبكة: حبكة اللقاء بين "الكتاب المقدس" Scripture والفلسفة. ففي البداية التقى الاثنان بالإسكندرية منذ فجر المسيحية برعاية من "فيلون". ونتيجة لذلك اللقاء انبثقت فلسفة جديدة غير مسبوقة: فلسفة كتابية Scriptural philosophy كانت فلسفة فيلون أول رواية لها، وكانت فلسفة "آباء الكنيسة" هي الرواية الثانية ويمثّل "علم الكلام" الرواية الثالثة.

وفيما يلي سنحاول أن نبين بإيجاز كيف أن المشكلات الكلامية الست التي تناولناها في هذا الكتاب هي مشكلات متصلة، إن فيما يوجد بينها من وجوه شبه أو من فروق، بتلك المشكلات التي تناولها "فيلون" و"آباء الكنيسة" من قبل في محاولاتهم لتأويل الكتاب المقدس تأويلاً فلسفياً ولراجعة الفلسفة لكي تتوافق مع الكتاب المقدس.

١ - الصفات

في اللقاء الأول، فإن وحدانية الله، في "العهد القديم" التي هي مجرد إنكار لتعدد الآلهة، أصبحت مع "فيلون"، بتأثير من المناقشة الفلسفية اليونانية للمعاني المتعددة للفظ "الواحد"، تعنى ما يمكن تسميته بالوحدة المطلقة أو البساطة، أى إنكار أى وجه من وجوه التمييز بين الأجزاء في ذات الله. وبالمثل، بتأثير من الفلسفة اليونانية، أصبح وصف الله في "العهد القديم" بأنه لا يشبه شيئاً من الأشياء الموجودة في العالم يعنى عند "فيلون" إنكار ما يسميه الفلاسفة بجسمانية الله.

في اللقاء الثانى انطلق "آباء الكنيسة"، مثلهم في ذلك مثل "فيلون"، من عقيدة توحيد الله وتنزيهه وفقاً لتعاليم "العهد القديم". ولكنهم، على أساس من تعاليم كتابهم المقدس المكتوب باليونانية (العهد الجديد)، شرعوا يعتقدون أيضاً بوجود مسيح أزلى pre-existent يُسمى "ابن الله" أو "كلمة الله"، ويعتقدون بوجود

"روح قدس" أزلى Pre-existent Holy spirit. وظهر في نفس الوقت بين "آباء الكنيسة" رأيان رئيسيان عن "المسيح الأزلى" و"روح القدس" الأزلى وعلاقتهما بـ"الله" المسمى "آب" Father :

فأولا، كان هناك رأى الكافة من "آباء الكنيسة" الذين آمنوا بأن "المسيح الأزلى" و"روح القدس" الأزلى موجودان على الحقيقة، قديمان مع الله "آب"، صدرا عنه منذ الأزل، وكل منهما يُسمى "إلهًا" مثل الله "آب". هذا الرأى يُعبر عنه بالصيغة القائلة: إن "الله" ذات واحدة وأشخاص ثلاثة. ولتبرير رأيهم هذا احتجوا بأن وحدانية الله، التى يؤمنون بها، لا يجب أن تؤخذ بمعنى النوحانية المطلقة absolute بل بمعنى النوحانية النسبية relative فحسب.

وثانيا، كان هناك معارضوهم، وهم من نسميهم بـ"السابليين" Sabellians الذين أنكروا، بإصرارهم على ضرورة أن تؤخذ وحدانية الله بمعنى النوحانية المطلقة، أن يكون "المسيح الأزلى" و"روح القدس" الأزلى موجودين على الحقيقة، فزعموا أنهما محض اسمين من أسماء الله.

لم يكن ثمة خلافت طائفى بين "آباء الكنيسة" فيما يتعلق بـ"لاجسمانية" incorporeality الله إلا أنه وجد خلاف بين "الآباء" الأرثوذكس (*)، وذلك هو خلاف "ترتوليان" الذى أول التنزيه الوارد فى "الكتاب المقدس" ليصبح معناه أن الله "جسم لا كالأجسام"، ومن الواضح أنه يتابع فى ذلك الإنكار الرواقى للاجسمانية الله.

فى اللقاء الثالث، انطلق الإسلام (**)، شأنه شأن "فيلون" و"آباء الكنيسة"، من الاعتقاد بوحدانية الله وتنزيهه كما جاء فى "القرآن"، كتاب المسلمين المقدس، المكتوب بالعربية. لكن الإسلام، على أساس ما جاء به القرآن، قد انطلق أيضا من إنكار التثليث المسيحى. وأدى هذا الإنكار إلى مناظرات بين المسيحيين وبين المسلمين بعد الغزو الإسلامى لسوريا فى عام ٦٣٥م مباشرة. وفى مناظرات من هذا القبيل، لنا الحق فى

(*) الآباء الأرثوذكس : هم آباء الكنيسة الشرقية. (المترجم)

(**) المقصود بالطبع هنا هم مفكرو الإسلام؛ فالنوف لا يحرص على التفرة الواجية بين الإسلام بما هو دين إلهى وبين صور الفكر الإسلامى الذى تشكل فى التاريخ على أنحاء متنوعة. (المترجم)

افتراض أن المسيحيين حاولوا أن يبينوا أنهم يقصدون فحسب بالشخص الثاني والشخص الثالث من أشخاص الثالوث الإلهي أن ألفاظاً مثل "الحياة" و"العلم"، أو "الحياة" و"القدرة"، أو "العلم" و"القدرة"، التي تنسب إلى الله حتى في القرآن، إنما هي أشياء حقيقية في الله، متميزة عن ذاته، ومع أنها قديمة معه ولا تنفك عن ذات الله، فكل منها يجب أن يُسمَّى إلهاً. وفي مسار مناظرات من هذا القبيل انتقاد المتحدثون باسم الإسلام Spokesmen of Islam (*) إلى التعبير، على نحو ما، عن رغبتهم في الاعتراف بأن "الحياة" و"العلم"، و"القدرة" التي تُنسب في القرآن إلى الله إنما هي أشياء حقيقية أزلية في الله متميزة عن ذاته < تعالى >، غير أنهم أصرّوا على إنكار أن يُسمَّى كل منها "إلهاً". وسرعان ما أدى الاعتراف بواقعية < حقيقة > ألفاظ "الحياة" و"القدرة"، التي تُنسب إلى الله في القرآن، إلى مدّ رحاب هذه الواقعية ذاتها لتشمل بقية الألفاظ الأخرى التي تُنسب إلى الله في القرآن أو في القرآن والسنة معاً. هذا هو الأصل فيما عُرِف - منذ الترجمة اللاتينية لكتاب موسى بن ميمون: "دلالة الحائرين" في القرن الثالث عشر الميلادي - بأنه العقيدة الإسلامية السلفية في الصفات الإلهية، تلك العقيدة التي أصبحت مشكلةً وموضوعاً للمناقشة في الفلسفة اللاتينية الوسيطة ومن ثم في فلسفة "تيكارت" و"إسبينوزا" من بعد.

ومع نشأة علم الكلام، تبنّى غالبية المتكلمين هذا الاعتقاد بثبوت الصفات الإلهية، لكن المعتزلة، في إصرارهم على الوجدانية المطلقة للذات الإلهية وعدم قابليتها للقسمة، أنكروا واقعية الصفات، معلنين أن كل ما يُحمل على الله من ألفاظ إنما هي مجرد أسماء له < تعالى > .

(*) لا يعرف الإسلام طائفة بعينها يمكن اعتبارها وحداً هي الناطقة باسمه والعبرة عن حقيقته بون سواها من بقية المسلمين، كما هو الحاصل من خلال تطور العقيدتين اليهودية والمسيحية مثلاً، أو في غيرها من العقائد التي أفرزت على سطح الحياة الدينية سلطة يهيمن أصحابها بقداستهم على قلوب المؤمنين وعقولهم. ولا توجد في الإسلام تلك الجماعة التي تحتكر لنفسها حق الفهم والتفسير والتوجيه ويكون احتكارها هذا ملزماً لعموم المسلمين، ذلك لأن الإسلام - وهو جُتَام الدعوات الدينية - إنما جاء خطاباً للعالمين هدى ونورا؛ وحتى لو وجدت طائفة تدعى الاصطفاء وتركّز نفسها على غيرها - بما هي الجماعة الإسلامية أو جماعة أهل الحق أو بما شاكل ذلك من الألقاب - قلن يكون ادعاؤها هذا ملزماً لأحد ممن ينظر بفزامة وتجرد إلى أصول الإسلام الثابتة في كتاب الله وسنة رسوله المعروضة على النوع الإنساني وعلى كل فرد عاقل من أفرادها سواء بسواء. (المترجم)

قُدِّمَ رأى بين المعتزلة يتوسطُ آراء "الصفاتية" *Attributists* وآراء "منكرى الصفات" *Anti-attributists* عُرِفَ بنظرية "الأحوال" *Modes*. هذه النظرية الجديدة، بإنكارها رأى الصفاتية فى أن الصفات أشياء واقعية موجودة، وإنكارها رأى منكرى الصفات أيضا فى أن الصفات ما هى إلا أسماء، أى ليست موجودة، تزعم أن الصفات لا هى موجودة ولا هى معدومة. وعندما اعترض عليها بأن هذه الصيغة فى الأحوال خرقُ "لقانون الثالث المرفوع" *Excluded Middle* (*) كان الجواب هو أن المقصود بالوجود المنفى فى القسم الأول من القضية هو الوجود خارج الذهن *extra-mental* < الوجود فى الأعيان > وأن المقصود بالوجود المنفى فى القسم الثانى من القضية هو الوجود اللفظى *Verbal*؛ وطالما أنه يتوسط بين الوجود خارج الذهن والوجود اللفظى نوع آخر من الوجود، أى الوجود الذهنى، فليس فى صيغة الأحوال السابقة خرقُ إذن لقانون الثالث المرفوع، لأن هذا الوجود الذهنى هو ما تؤكد هذه الصيغة على نحو مباشر. ومن الواجب ملاحظة أن هذا التصوُّر للوجود الذهنى بما هو وجود متميز عن الوجود المفارق للذهن وعن الوجود اللفظى هو تصور مشابه للرأى الذى ظهر فى العصر الوسيط مؤخراً مع "أبيلاز" *Abelard* (*) فيما يتعلق بمشكلة الكليات التى جعل منها نظرية فى "المذهب التصورى" *Conceptualism* المتميز عن "المذهب الواقعي" *realism* وعن "المذهب الاسمى" *nominalism*.

(د) قانون الثالث المرفوع : *Tiers exclu* (Excluded middle) هو أحد المبادئ المنطقية الأولية ويتلخص فى أن القضيتين المتناقضتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، ولا ثالث بينهما) (المعجم الفلسفى). (المترجم)

(١٠٧٩-١١٤٢م) *Abelard, Peter* (أبيلاز : ١٠٧٩-١١٤٢م) فيلسوف ولاهوتى فرنسى، ولد بالقرب من "نانت". أسس مدرسة لتعليم الفلسفة (١٠٩١-١١١٣)، ودرس اللاهوت على يد أنسلم *Anselm of Laon* (١١١٣-١١١٧) ثم عمل مدرساً للفلسفة (من ١١١٧-١١٢١). تزوج، ثم انتظم بعد ذلك فى سلك الرهبنة، وبسبب تعاليمه تعرض للاضطهاد. وفى سنة ١١٢١ أدانته مجمع كنسى وأُعتبر خارجاً على العقيدة. تنقل من دير إلى دير وفى سنة ١١٤٠ أُدين بالهرطقة. ومات فى طريقه إلى روما سنة ١١٤٢ أثناء توجهه إلى البابا ليدافع عن نفسه.

من رأيه أن الجدل يساعد على رفع اللاهوت إلى مقام العلم ويحقق إمكانية التعاون بين الفلسفة والدين. ويشير الألفاظ عنده إلى دلالة كلية. وللأنواع والأجناس مقابل فى الخارج. والأنواع والأجناس ذاتية فى الجزئيات مجردة فى العقل. (المترجم)

يتصل بالخلاف حول الصفات في علم الكلام الخلاف حول القرآن، ذلك أن القرآن يظهر على أن له وجودا سابقا على زمن الوحي به وسابقا حتى على خلق العالم، ويمكن بيان أن المقصود بهذا الوجود الأزلي pre-existence للقرآن، في القرآن ذاته وعند أوائل المسلمين الذين اتبعوه، إنما هو القرآن المخلوق قبل الخلق pre-existent Created Koran. وأيضا، فإن القرآن لا يصف نفسه بلفظ "القرآن" فحسب، وإنما ببعض ألفاظ مثل "الكلمة" و"الحكمة" و"العلم" كذلك ~ أي أنه كلمة الله وحكمة الله وعلم الله، ومن ثم فقد كان من الطبيعي تماماً، مع ظهور الاعتقاد بأن تلك الألفاظ المحمولة على الله هي صفات واقعية > ثابتة < أزلية، أن يعدّ القرآن الموصوف بأنه كلمة الله وحكمة الله وعلم الله صفة أزلية من صفات الله سابقة بالضرورة على الوحي به. وهذا يوضح - فيما يفترض - كيف ظهر الاعتقاد بأزلية القرآن أي بقدمه، لكن الاعتقاد بوجود قرآن مخلوق قبل الخلق استمر - فيما هو واضح كذلك - عقيدة بعض الأفراد في الإسلام. وعلى ذلك فعندما أعلن المعتزلة رسمياً معارضتهم لثبوت الصفات الأزلية، فإنهم كانوا ينكرون أيضاً اعتبار ذلك القرآن المخلوق قبل الخلق pre-existent صفة ثابتة في الله، وكانوا يعلنون انحيازهم إلى بحث التصور الأصلي لقرآن مخلوق قبل الخلق. وعلى هذا فعندما يزعم "يحيى الدمشقي"، في نموذج الإرشادي الذي وضعه للمناظرات بين المسيحيين والمسلمين في أوائل القرن الثامن الميلادي، أن الناطق باسم الإسلام سوف يؤكد أن "كلمة الله" بمعنى القرآن السابق على الوجود هي كلمة قديمة ويشير «يحيى الدمشقي» إلى المبتدعة heretics من المسلمين الذين يعتقدون بأنها مخلوقة، فإن المتحدث باسم الإسلام عنده يجب أن يؤخذ على أنه المتكلم السنّي، بينما يجب أن يؤخذ لفظ المبتدعة على أنه يشير إلى "المعتزلة".

ومن نموذج "يحيى الدمشقي" الإرشادي للمناظرات بين المسلمين والمسيحيين أيضاً، يمكن أن نفهم أن المسلمين قد تعلّموا من المسيحيين أثناء المناظرات الفعلية حول "التكليف" أمرين: تعلّموا، أولاً، أن المسيحيين ضاهوا اعتقادهم بـ "كلمة الله" بمعنى المسيح الأزلي بالاعتقاد الإسلامي بـ "كلمة الله" بمعنى القرآن القديم. وتعلّموا، ثانياً،

أنه قد وُجدت عند المسيحيين مشكلة علاقة المسيح الأزلي بالمسيح المولود، وعلى حين أن غالبية المسيحيين قد حلّوا هذه المشكلة بأن اعتقدوا أن المسيح الأزلي تجسّد في المسيح المولود مما لزم عنه وجود طبيعتين للمسيح المولود: طبيعة إلهية وطبيعة بشرية، فإنه وُجد مَنْ أنكر مثل هذا التجسّد، حتى إنهم قالوا إن للمسيح المولود طبيعة واحدة فحسب، هي طبيعة بشرية. ويتأثير هذه المعرفة الجديدة، فيما نرى، كان من الضروري أن يتساءل بعض المسلمين عن علاقة القرآن القديم بالقرآن الذي نزل به الوحي. وعلى حين أنه لا يوجد بالفعل دليل على أن سؤالاً كهذا قد أثّر حقاً، فهناك فقرات كلامية كثيرة يبدو أنها تحتوى سلفاً على أجوبة متعارضة على مثل هذا السؤال. وتبعاً لجواب من الأجوبة، مماثل للتجسد المسيحي، أى لتجسد المسيح الأزلي في المسيح المولود وُجد هنالك في الإسلام قول بطول القرآن القديم في محل، أى أن القرآن القديم سُطر في كتاب موحى به، حتى إنه لتوجد في كل قرآن متلوّ، أو مسموع أو محفوظ أو مكتوب، طبيعتان، أى: كلمة الله القديمة وذلك التقييد الإنساني لها أو التعبير عنها أو محاكاتها. وتبعاً لنوع آخر من الإجابة، فليس هناك حلول للقرآن في محل، حتى إن القرآن الموجود بين أيدي الناس man-made ما هو إلا نسخٌ أو تعبير أو محاكاة للقرآن القديم > المكنون في لوح محفوظ < .

٣ - الخلق

انطلق أول لقاء بين "الكتاب المقدس" والفلسفة من اعتقاد "فيلون" بخلق العالم على نحو ما جاء في "التوراة". وفي محاولة "فيلون" لتفسير معنى هذا الاعتقاد الكتابي Scriptural تفسيراً فلسفياً، فإنه يُعبّر عن نفسه بطريقتين: ففي موضع يقول إن الله خلق الأشياء كلها من مادة (ὕλη)، وهو ما يُمكن أن يؤخذ عساة باعتباره يعكس ما يعرف على العموم بأنه المادة الأفلاطونية القديمة. وفي موضع آخر، وهو يتابع بوضوح تعبيراً مستخدماً في "المكابيين الثاني" (2 Macccabees 7: 28)، يقول: إن الله أوجد الأشياء التي كانت "لا موجودة" > معدومة < (τὰ μὴ ὄντα) mon-existent، وبحيث يؤخذ لفظ "اللاموجود" > المعدوم < على نحو ما استخدمه أرسطو، أى إما بمعنى "المادة"

أو "اللاوجود"، ومهما يكن الأمر، فإن "فيلون" يوضح تماماً، عند تأويله لقصة الخلق في مفتتح "سفر التكوين" أنه، في الوقت الذي كان يتابع فيه تصور "أفلاطون" للخلق على أنه إيجاد من مادة قديمة، فإنه يعتبر أن هذه المادة القديمة ذاتها قد خلقت من لشيء.

في اللقاء الثاني انطلق "آباء الكنيسة"، مثلهم مثل "فيلون"، من الاعتقاد بخلق العالم على نحو ما جاء في "التوراة". وعلى حين أنهم، في محاولتهم تفسير معنى الخلق الوارد في "التوراة"، قد عبروا عن أنفسهم كذلك مثلما عبر "فيلون" عن نفسه، في ذلك الموضع السابق ذكره، بالقول إن العالم قد خلق من "اللاوجود" (ἐξ τοῦ μὴ ὄντος)، موضحين تماماً أنهم يستخدمون ذلك التعبير «أيضاً» بمعنى: الخلق من لشيء. وفي القرن الثالث، فيما بعد، سلك اثنان من "آباء الكنيسة"، في وقت واحد على الأغلب، كل على حدة، تعبيراً يعنى حرفياً: "من لشيء" وذلك لوصف عملية الخلق، أحدهما في اللغة اللاتينية، وهو (de nihilo) والثاني في اللغة اليونانية وهو (ἐξ οὐδενός). وفضلاً عن ذلك، فإننا نجد في كتابات "آباء الكنيسة" رفضاً صريحاً لتصور الخلق من مادة أزلية «قديمة» كما نجد تأكيدات صريحة للخلق من مسادة أزلية مخلوقة pre-existent created.

وانطلق المسلمون، في اللقاء الثالث، من الاعتقاد بخلق العالم كما جاء في القرآن، كتابهم المقدس، وهو في مجمله اعتقاد مماثل لما جاءت به "التوراة". ومهما يكن تصور أوائل المسلمين للخلق، فمن المعقول افتراض أن صيغة "من لشيء" الاصطلاحية التي استخدمها المتكلمون فيما بعد وصفا لعملية الخلق إنما جاءت منهم من اتصالاتهم بالمسيحيين، الذين ترجمت صياغتهم اليونانية ἐξ τοῦ μὴ ὄντος، التي ذكرناها من قبل، إلى الصيغة العربية "من المعدم". يتجلى هذا - فيما يروى - من أن المتكلمين من أهل السنة الذين أكدوا أن "المعدم" هو اللشيء كانوا هم الذين يعتقدون بأن الخلق لم يكن من شيء. وكذلك، مع ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى العربية، بدأ المعتزلة، وقد أصبحوا على دراية بما يُعرف بأنه نظرية أفلاطون في الخلق من مادة قديمة، يفسرون صيغة "من المعدم" في الترجمة العربية المذكورة من قبل لصيغة "الآباء اليونان" في الخلق بأنها تعنى الخلق من مادة قديمة. ويتجلى هذا فيما يروى من أن غالبية المعتزلة أكدوا أن "المعدم" شيء من الأشياء وعلى هذا فإنهم أنهمموا بالاعتقاد بوجود مادة قديمة > سابقة على الخلق <.

وهكذا، بينما رُفِض الاعتقاد بالخلق من مادة أزلية عند "آباء الكنيسة"، وُجد في الإسلام مَنْ قَبَلَهُ. ويشير هذا القبول، فيما هو واضح تماماً، إلى اعتقاد أمكن التوفيق بينه وبين النظرية القرآنية في الخلق. ومن الواجب أيضاً ملاحظة أنه قد وُجد أنذاك بين اليهود الناطقين بالعربية، الذين ازدهروا بعد ظهور المعتزلة بوقت طويل، مَنْ أعلن صراحة أن القول بالخلق من مادة قديمة سابقة على الوجود يمكن التوفيق بينه وبين تعاليم الكتاب المقدس < التوراة > عن الخلق.

هناك روايات في علم الكلام تذكر على وجه الخصوص محاولات المتكلمين العديدة لصياغة حجج تؤكد خلق العالم. وقد أُحصيت هذه الحجج في سبع. واحدة منها أُستُخدمت برهاناً إما على الخلق لا من عَدَم بالضرورة أو على الخلق من عَدَم^(١)؛ وأُستُخدمت حجة أخرى برهاناً على الخلق من عَدَم^(٢)؛ كما أن هناك حجة ثالثة يتضمّن استخدامها البرهنة على الخلق لا بالضرورة من عَدَم^(٣)؛ ويمكن لبقية الحجج الأخرى أن تؤخذ ضمناً على أنها براهين على الخلق من عَدَم. وقد أصبحت حجتان من ذلك النمط الأخير موضوعين للمناقشة من بعد بين "المدرسين" Schoolmen.

٤ - المذهب الذري

في أول لقاء بين "الكتاب المقدس" والفلسفة عَلمَ "فيلون" بوجود رأيين بين الفلاسفة فيما يتعلّق بتكوين الأجسام. وطبقاً للرأي السائد بينهم، تتكوّن الأجسام من مادة أزلية تنقسم إلى ما لا نهاية وتضمّن هذا الرأي اعتقاداً بنظرية في العلية ووجود الله (العلّة الأولى). وطبقاً للرأي الآخر الذي سلّم به بعض الفلاسفة، تتكوّن الأجسام من ذرات، وتلك الذرات اللامتناهية العدد موجودة منذ الأزل قبل أن تتشكل في أجسام، ذلك التشكّل الذي حدث بمحض الصدفة. ولعلّ "الكتاب المقدس" ممّا يعارض الرأي السائد بين الفلاسفة سواء فيما يتعلّق بالمادة التي تقبل القسمة إلى ما لا نهاية

(١) انظر فيما سبق ص ٥٢٢ - ٥٢٣.

(٢) انظر فيما سبق ص ٥٦٥ - ٥٦٦.

(٣) انظر فيما سبق ص ٥٢٦ وما بعدها.

أو ما يتعلّق بصورها عن علّة ما، ووجود ذكر مسألة قدمها أو حوّثها فحسب، تبنى "فيلون" ذلك الرأى السائد بين الفلاسفة، معدّلاً إياه فحسب لكى يؤكّد أن المادة التى تنقسم إلى مالا نهاية مخلوقة لله .

وفى اللقاء الثانى تبنى "آباء الكنيسة" الرأى السائد بين الفلاسفة ، لنفس الأسباب التى دفعت "فيلون" إلى ذلك فيما هو واضح تماماً .

وفى اللقاء الثالث، أصبح المتكلمون فيما يمكن افتراضه حقاً، على دراية بالرأىين الفلسفيين المتقابلين حول تكوين الأجسام ، لا من خلال أعمال أصيلة لفلاسفة اليونان بل من خلال مصنّفات مظنونة Spurious doxographies عنها . وبما أن المتكلمين ، خلافاً لـ "فيلون" و "آباء الكنيسة" قد ووجهوا ، على أسس دينية باللاتهاهى والطّية ، فكلّا هذين الرأىين الفلسفيين كانا محلّ اعتراضهم : نظرية قسمة المادة إلى مالا نهاية من جهة قدمها، ولا تتاهيها وصورها عن علّة ؛ ونظرية الذرات من جهة قدمها، ولاتتاهيها وصورها عن الصدفة. وظلّ المتكلمون يشعرون أنهم غير قادرين على تجاهل التأمّلات الفلسفية حول تكوين الأجسام وأنه كان عليهم أن يختاروا بين الرأىين على نحو ما .

واذ وجدوا أنه من الممكن فى حالة المذهب الذرى أن يحذفوا منه كل الخصائص الثلاث مثار الاعتراض، على حين أنه فى حالة قسمة المادة إلى مالا نهاية كان من المستحيل حذف خاصيتين من الخصائص الثلاث مثار الاعتراض - أى تلك التى كانت من جهة اللانهاية وصورها عن علّة - فإنه كان من الطبيعى تماماً أن يتبنّوا المذهب الذرى مع بعض التعديلات. وهكذا كانت الذرات ، على رأيهم، مخلوقة لله باعتبارها الأجزاء المكوّنة للأجسام وقت خلقه < تعالى > للعالم، كما أن هذه الذرات متناهية فى عددها .

الحاصل أيضاً أن وصف الذرات فى تلك المصنّفات المظنونة، وخلافاً لوصفها فى الأعمال الأصيلة لفلاسفة اليونان، لا يرد فيها أى ذكر عن الامتداد extendedness . وعلى العكس تماماً، يمكن للقراء، من خلال اصطلاحات معيّنة أستخدمت فى تلك المصنّفات المظنونة على أنها أوصاف الذرات، أن يحصل لديهم الانطباع بأنها لا ممتدة. وفضلاً عن ذلك، يمكن بيان أن واحداً من هذه المصنّفات المظنونة قد نقل إلى

قراءته انطباعاً محدداً بأن ذرات "ديمقريطس"، كانت، مثل النقط الرياضية، لا ممتدة. لهذا كله، فإن أوائل المتكلمين تصوروا، في تبنيهم للمذهب الذري أن الذرات لا ممتدة. ومهما يكن من أمر، فقد ظهرت فيما بعد، ومع انتشار ترجمة الأعمال الأصلية لفلاسفة اليونان، مدرستان في علم الكلام فيما يتعلق بمشكلة لا امتداد الذرات. إحداهما وهي مدرسة بغداد، احتفظت بالرأى الأصلي وهو أن الذرات غير ممتدة؛ والثانية، وهي مدرسة البصرة زعمت أن الذرات ممتدة.

وما إن بُنِيَ علم الكلام مذهب الذرة حتى ظلَّ واحداً من الاعتقادات المميزة لاتباعه على وجه الخصوص. وعلى أية حال، فقد وُجد بالفعل أفراد خارجون على المذهب الذري. أشهر هؤلاء هو "النظام". وقد تبنى في رفضه للمذهب الذري، رأى "أرسطو" في أن الأجسام تنقسم إلى ما لا نهاية، مع ما يتضمنه ذلك من أن كل تغير يحدث في الأجسام إنما هو انتقال من القوة إلى الفعل. هذا التصور الأرسطي للتغير بما هو انتقال من القوة إلى الفعل يصفه "النظام" بأنه تصور لا يغير باعتباره عملية "كمون" و"ظهور"، وهو وصف من الواضح أنه استعاره من المصنفات المظتونة التي أستخدم هذا الوصف فيها في لغة دارجة بديلاً لوصف "أرسطو" الاصطلاحي من خلال لفظي القوة والفعل. ورأى "النظام"، المشار إليه بأنه نظرية "النظام" في "الكمون"، يمكن التعبير عنه باللغة الإنجليزية بـ Theory of latency.

٥- السببية (العلية)

في اللقاء الأول، عدل "فيلون"، وهو يحاول إضفاء طابع كتابي على الفلسفة، من التصور الفلسفي للسببية، حتى إن الله عند خلقه للعالم قد أودع فيه - فيما يرى فيلون - قوانين معينة للسببية من خلالها خضع العالم لهيئته < تعالى >، غير أن هذه القوانين يمكن له < تعالى > أن يعطلها بخلقه لما أصبح يُسمَّى بالمعجزات.

في اللقاء الثاني تبنى "آباء الكنيسة" أيضاً تصوراً "كتابياً" للسببية، شأنهم في ذلك شأن "فيلون".

وفى اللقاء الثالث، بدأ المسلمون بآيات من القرآن على أساسها شككوا اعتقادهم بأن كل حادثة فى العالم مخلوقة بإرادة الله التى لا راد لها خلقا مباشرا - وهو اعتقاد أصبح يُشار إليه بأنه خلق متصل . هذا الاعتقاد لم يكن مقابلا عندهم للتصور الفلسفى للسببية فحسب ولكنه كان مقابلاً أيضاً لتصوير السببية كما ورد فى "الكتاب المقدس" الذى كانوا قد عرفوه من المسيحيين. وعلى هذا ، فعندما كان "يحيى النمشقى" فى أوائل القرن الثامن الميلادى، يُعلّم المسيحى، فى نموذج الإرشادى للمناظرات بين المسلمين والمسيحيين، التدليل على أن كل العمليات المعتادة فى الطبيعة بعد أيام الخلق الستة هى أفعال لله من خلال علل وسيطة، فإنه يتوقع أن يزعم المسلم أن كل ما يسمى بالعمليات المعتادة فى الطبيعة هى مخلوقة بإرادة الله التى لا تُردُّ خلقاً مباشراً، هذا الاعتقاد الإسلامى الأصيل استبقاه كل أتباع الكلام، بما فىهم المعتزلة، باستثناء اثنين منهم خرجا عليه.

وعلى خلاف الاعتقاد السابق بالخلق المتصل ظهر السؤال التالى فى علم الكلام: كيف يمكن للمرء على أساس هذا الاعتقاد أن يُفسّر ما يُلاحظ عموماً من أن الحوادث الموجودة فى العالم، باستثناء المعجزات التى لا يمكن التنبؤ بحدوثها، تتبع نظاماً محدداً من التعاقب المضطرب؟ إن التفسير المقدم لذلك هو أن الحوادث المتعاقبة بانتظام - بين المعجزات الحاصلة على غير توقع - ترجع إلى أن الله - فى حالة تلك الحوادث - يفعل بطريقة تماثل ما يُسمى فى حالة الفعل الإنسانى بـ "العادة" (*). ومن الواضح تماماً أن لفظ العادة هنا مستعار من "أرسطو" الذى يستخدمه وصفاً مناسباً للحوادث التى تحدث لا "بالطبع" ولا "بالضرورة" ولا "دائماً" ولكن تحدث "غالباً" فحسب، وهكذا بدا لفظ العادة لبعض شيوخ الكلام وصفاً مناسباً للحوادث المتعاقبة بانتظام، تلك التى لم تكن عندهم حادثة "بالطبع" ولا "بالضرورة" والتى ينقطع اضطرابها بحصول المعجزات . (الخارقة للعادة > . وعندما أثير اعتراض بأن لفظ العادة لا ينطبق إلا على

(*) من المقرر فى أصل التوحيد الإسلامى أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شئ" فى ذاته وفى أفعاله . وتجاهل هذا الأصل يفرى بالاندفاع إلى التشبث بأى شبه قد يظهر بين آراء فرقة ما من الفرق الإسلامية أو آراء أفراد منها بمعنىهم وبين آراء أصحاب الملل والنحل والآراء المباشرة لأصول الإسلام. (الترجم)

الحوادث المتعاقبة بانتظام والتي توصف بأنها حادثة "لا على الدوام" وإنما "على الأغلب فحسب"، على حين أن الحوادث المتعاقبة بانتظام، بين أى معجزتين حادثتين بطريق العرض، يُقال عنها إنها تحدث "دائماً" كان الجواب على ذلك الاعتراض هو أن الله وقت خلقه لأى تعاقب للحوادث خلقاً مباشراً إنما يخلق فى عقل الإنسان علماً بأن تعاقب الحوادث هذا نفسه، وباستثناء المعجزات، سوف يستمر مخلوقاً لله فى المستقبل .

ويجب، على أية حال، ملاحظة أن المتكلمين ، برغم اعتقادهم بأن كل حادثة فى العالم مخلوقة لله خلقاً مباشراً، ظلوا يعتقدون بأن هناك حوادث يعينها لن يخلقها الله أبداً. وبعبارة أخرى فإنهم سلموا، مثلهم مثل آباء الكنيسة و"فيلون" من قبل، بأن هناك مستحيلات، أى أفعال لن يفعلها الله أبداً وذلك لسبب من الأسباب المعقولة^(٤). وبين محاولات عديدة لإحصاء مثل هذه المستحيلات يُذكر نوعان - على وجه الخصوص - هما الاستحالات التى تتضمن أن هناك تغيراً فى طبيعة الله وتلك الاستحالات التى تكون مخالفة لقانون التناقض law of contradiction .

المعتزليان الخارجان المشار إليهما من قبل فيما يتعلق بإنكارهما للسببية هما "النظام" و"معمّر". وكلاهما كان يعتقد ، مثل "أرسطو" ، أن للأشياء "طبعاً" a nature هو السبب فيما يتتابع عليها من تغيرات، وكانا يعتقدان أيضاً ، مثل آباء الكنيسة و"فيلون" من قبل، أن ذلك "الطبع" قد أودعه الله فى الأشياء وقت أن خلق العالم. ومهما يكن الأمر، فإنهما يختلفان فيما يتعلق بذلك "الطبع" فى أمرين :

فأولاً، يختلفان فى ذلك الطبع ما هو؟ إن "النظام"، برفضه للمذهب الذرى الكلامى ، تبنى تمييز "أرسطو" بين المادة والصورة، ومن ثم تمييزه بين القوة والفعل. فطبع أى شيء ، كما هو الشأن عند "أرسطو"، ينطبق على صورة الشيء ، وعندما يُقال إن الطبع > الطبيعية < هو سبب حركة الشيء فإن المقصود هو أن ذلك الطبع هو سبب الانتقال من القوة إلى الفعل. و"معمّر" ، باحتفاظه بالمذهب الذرى الكلامى، رفض تمييز

(٤) انظر فيما سبق من ٧٣٨ الحاشية رقم ١٧ . ويكشف معنى عبارة "النظام" - فيما أرى - من أن اختلافاته عن معارضيه ما هى إلا اختلافات لفظية .

أرسطو^٥ بين المادة والصورة ومن ثم رفض أيضا تمييزه بين القوة والفعل. والاصطلاح الأرسطي "الطبع" إنما يستخدمه ليعبر به عما يُسميه "بالمعنى"، ذلك المعنى الذى يوجد فى الأجزاء التى لا تتجزأ < الذرات > والذى يوجد من خلالها فى الأجسام، وعندما يقول عن الطبع الذى يدل على "معنى" إنه السبب فى حركة الأشياء التى تتحرك، فذلك يعنى أنه سبب للانتقال من حالة من حالات الفعل إلى حالة أخرى من حالات الفعل .

وثانيا، يختلف هذان الخارجان حول الكيفية التى يعمل بها "الطبع" فى العالم، فالطبائع التى أودعها الله فى الأشياء عندما خلق العالم، تواصل عملها فى العالم، على رأى "النظام"، بتدبير الله لها ومن ثم فإنه < تعالى > قد يخلق حدوث التقابيع المنتظم لها عندما يخلق المعجزات. وعلى رأى "معمّر" فإن الطبع أو "المعنى" الذى أحله محله، مع أن الله أودعه فى الأشياء وقت أن خلق العالم، إلا أن هذا الطبع يعمل عمله فى العالم بدون تدخل مباشر من الله، ومن ثم فلا مجال لحدوث أى تعليق له يأخذ شكل المعجزات. ويمكن أن نجد أصلاً لمثل هذا الرأى فى محاوره "طيمائوس" لأفلاطون؛ وكان هذا الرأى معروفاً من قبل فى الإسلام باعتباره أنه هرطقة سابقة على "معمّر" وهو مماثل لما أصبح يُعرف من بعد فى تاريخ الفلسفة بأنه تالية طبيعى Deism^(*) .

كان لإنكار علم الكلام للسببية تأثيره على تاريخ الفلسفة، فالفيلسوف توماس الأكويني يناقشه فى عدد من أعماله ويتبرأ منه. ويمكن إظهار أن تدليل "نيقولا أف أوتريكور" على عدم وجود ارتباط على بين احتراق "الكثان" وملاقاة النار كان يستند إلى حجة "الغزالي" على أنه لا يوجد ارتباط على بين احتراق "القطن" وملاقاة النار. وكذلك قول "هيوم" Hume أيضا بأن العقل محكوم بالمادة فى استدلاله على وجود ارتباط على ما بين حادثتين متعاقبتين إنما يستند إلى رأى "ابن رشد" فى أن "العادة" - التى تنسب

(*) مذهب التالية الطبيعى: مذهب أُسِّسَ فى القرن السابع عشر، يقر وجود الله اعتماداً على آثاره الكونية ويرفض الوحي والنقل، وبهذا يقابل مذهب التقية الدينى الذى يجمع بين العقل والنقل (المعجم الفلسفى). (المترجم)

عند المتكلمين إلى الله والتي يُفسرون بها النظام المتتابع الذي خلقه الله في الأشياء - ماهي إلا "فعل العقل" (٥) > في الحكم على الأشياء < .

ويفترض بعض المؤرخين أن "مذهب المناسبات" Occasionalism الذي ظهر في القرن السابع عشر يتصل على نحو ما برأى علم الكلام السنّي فيما يتعلق بالسببية^(٦)، وسواء كان يوجد بينهما أى اتصال علمي بالفعل أم لا فأمراً يلزم حتى الآن بيانه .

٦ - سبقُ التقدير والإرادة الحرّة

(الجبر والاختيار)

أصبح "فيلون" ، في اللقاء الأول > بين الكتاب المقدس والفلسفة < على دراية بثلاثة آراء فلسفية يونانية عن الفعل الإنساني : الرأي الأول، وهو رأى غالبية الفلاسفة ، هو الذي يكون الفعل الإنساني بموجبه مثل كل الأفعال في العالم، محكوماً بالارتباط الجواني الأزلي الضروري بين العلة ؛ ويسمى الفعل الإنساني فعلاً حرّاً عندما يؤدي فحسب من غير إكراه خارجي ولا جهل به. والرأى الثاني، وهو رأى الإبيقوريين، الذي يكون الفعل الإنساني بموجبه ، مع إنكارهم للسببية ، مثل كل الأفعال في العالم فعلاً حرّاً . والرأى الثالث، هو رأى "كريسبوس" Chrysippus الرواقى ، والذي يُقرّ أن الارتباط الأزلي الضروري بين العلة ، الذي سلّم بوجوده، يعمل بضرورة طبيعته، ويكف عن العمل بالنسبة لأفعال معينة في العالم، وكذلك بالنسبة لإرادة الإنسان أيضاً، حتى إن الفعل الإنساني يكون، بتوقف السببية عنه، فعلاً حرّاً. وفي محاولة "فيلون" لأن يفلسف الكتاب المقدس مثمناً حاول إضفاء طابع الكتاب المقدس على الفلسفة توصل إلى رأى يظل الفعل الإنساني بموجبه ، حتى عندما يتحرر من الضغط الخارجي الفيزيقي، محكوماً بارتباط جواني من العلة النفسية الداخلية التي خلقها الله، فإله يهب

(٥) انظر كتابي : Religious Philosophy, pp. 209 - 210 .

(٦) انظر إشارتي السابقة ص ٨٦٢ حاشية رقم (١٦٩).

الإنسان من مولده قوة خارقة على كسر ذلك الارتباط لعلل النفسية وعلى أن يفعل بحرية خلافا لما تقضى به هذه العلة .

فى اللقاء الثانى تبين "آباء الكنيسة اليونان" نفس الرأى فى محتواه الرئيسى بيد أن "أوغسطين" ، من بين "الآباء اللاتين" ، توصل إلى الرأى القائل بأن الحرية الأصلية التى منحها الله لأدم عند خلقه قد فقدت بسقوطه ، حتى إن عقبة من بعده إنما يفعلون بضرورة : ضرورة الشهوة عندما يائثمون وضرورة الفضل الإلهى divine grace عندما يعملون صالحاً ويثقون . لكنه وهو يتابع "أرسطو" الذى يصف الفعل الضرورى بأنه فعل اختياري أو أن الضرورة تتبع فحسب من علل نفسية داخل الإنسان نفسه ، لا يزال يصف الإنسان بأنه موجود حر ، على الرغم من أنه يتصرف وفقاً للضرورة ، طالما أن ضرورته تتبع من ذاته .

وفى اللقاء الثالث بدأ المسلمون بمجموعتين من الآيات القرآنية ، إحداهما ذات طبيعة جبرية predestinarian والأخرى ذات طبيعة حرة libertarian . وقامت محاولتهم الأولى لصياغة نظرية عن الفعل الإنسانى على أساس آيات الجبر . وفى نهاية القرن السابع الميلادى تقريباً ، ربما بتأثير من المسيحية ، بدأت تنفذ إلى الإسلام الآراء التى تقول بالحرية الإنسانية وهى الآراء التى أحدثت بالتدريج انقساماً فيه بين أولئك الذين احتفظوا بالآراء الجبرية الأصلية (*) وبين من تبنوا ، تحت اسم "القدرية" ، الآراء الحادثة التى تقول بالحرية . وظل هذا الانقسام قائماً فى علم الكلام ، حيث احتفظ غالبية أتباعه بالآراء الجبرية الأصلية للإسلام بينما تبنت المعتزلة آراء جماعة "القدرية" التى تقول بحرية الإرادة الإنسانية .

(*) يشير المؤلف هنا إلى الآراء التى كانت أسبق فى الظهور بين فريق المسلمين ، وأياً ما كان مقصد المؤلف من عبارته هذه فإن التأكيد على أن هناك وجهة نظر أصلية وأخرى ثانوية فيما يتعلق بعبقيرة الجبر والاختيار بالرجوع إلى آيات القرآن الكريم يكشف فى رأينا عن قصور منهجى يتمثل فى اجتزاء النص الإلهى والنظر إلى بعضه دون البعض الآخر وفى عدم مراعاة السياق ومناسبات النزول ، وفى تجاهل العوامل المحركة للأفكار فى التاريخ الإنسانى لدى الجماعات والأفراد التى يقترب بها توضيف مفاهيم دينية - إلى جانب غيرها من المفاهيم - لتحقيق غايات برأئية بعيدة عن المقاصد الفعيلة لحقائق التنزيل (المترجم)

ويمكن تفسير الاختلاف بين هؤلاء الجبريين وبين القائلين بالحرية على النحو التالي:

بالنسبة للقائلين بسبق التقدير الإلهي < الجبر > لا يوجد تمييز بين الأفعال التي تحدث في العالم، بما فيها الأفعال التي تحدث للإنسان، وبين الأفعال التي يقوم الإنسان بها فكلها مخلوقة لله خلقاً مباشراً . هذا التصور لسبق التقدير وصفه - منذ البداية - أحد المناصرين له بأنه "جبر" compulsionism - وهو وصف نبذه من بعد المناصرون لمذهب "سبق التقدير" predestinationism .

وهناك تبعاً للقائلين بالإرادة الإنسانية الحرة تمييز بين الأفعال التي تحدث في العالم، بما فيها الأفعال التي تحدث للإنسان، وبين الأفعال التي يقوم بها الإنسان نفسه. فبالنسبة للأفعال المسابقة أقرّوا جميعاً ، باستثناء اثنين منهم، بأنها مخلوقة لله خلقاً مباشراً؛ واعتبروا الأفعال الأخرى أفعالا يؤديها الإنسان بإرادته الحرة . وبالنظر إلى عموم اعتقادهم بالإرادة الحرة ، فإنه وجدت بينهم الاختلافات التالية: بعض القائلين بالحرية كانوا يعتقدون أن الله قد أنعم على الإنسان منذ مولده بنعمة الإرادة الحرة . بينما اعتقد آخرون أن الله أعطى للإنسان مثل هذه القدرة قبل كل فعل من الأفعال التي يقوم بها . وتبعاً لهؤلاء القديرين جميعاً ، لما كانت الإرادة الحرة التي حظى الإنسان بها مكتسبة إنعاماً عليه من الله فإنهم أشاروا إلى الفعل الإنساني بما هو "أكساب" ، متمثلين في ذلك بوضوح كونه القرآن يستخدم لفظ "كسب" أحياناً مرادفاً للفظ "عمل" .

وقول تأكيدهم للإرادة الحرة بنقائض خمس ، اثنتان منهما : نقيضة الإرادة الحرة وعلم الله السابق ونقيضة الإرادة الحرة وقدرة الله المطلقة.

الحاصل ، بالنسبة للنقيضة الخاصة بعلم السابق ، أنه لا توجد إشارة مباشرة في القرآن إلى علم الله السابق فيما عدا إشارة إلى خمسة أشياء^(*) ، وعلى هذا سمح

(*) الإشارة هنا هي إلى ما تضمنته الآية الكريمة : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُرْسِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (سورة لقمان: ٣٤) . وقول المؤلف (p.735) أنه لا توجد إشارة مباشرة في القرآن إلى علم الله السابق فيما عدا هذه الأشياء الخمسة قول غير دقيق لا يتفق مع ما صرح به القرآن الكريم في مواضع كثيرة من شمول

بعض القائلين بحرية الإرادة لأنفسهم بتأكيد أن الله < تعالى > ليس له علم بحوادث المستقبل . وكان هذا يظهر لهم فيما هو ووضح أحد المستحيلات التي أوجبها الله في العالم بحكمته .

= علم الله تعالى لما كان ولما هو كائن ولما سيكون ! قاله سبحانه وتعالى ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴾ ، ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ و ﴿ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ . واختص الله لنفسه سبحانه ، دون أحد من خلقه ، يعلم ما يقع من مغيبيات الأمور علماً يحيط بكل ما في الكون على الإطلاق . وهو ما يُعبر عنه قوله تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعْلِمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْغُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ رَوْقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حِجَابٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رُطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (سورة الأنعام : ٥٩) .

وقول المؤلف ، بعد ذلك مباشرة : وهكذا سمح بعض القائلين بحرية الإرادة لأنفسهم بتأكيد أن الله ليس له علم بحوادث المستقبل . وربما كان يشير به إلى قول لـ "معمّر" ، بلزمه هنا توضيح وتطبيق : فقد جاء في كتاب "أصول الدين" للبغدادي أن أهل الحق أجمعوا على أن "علم الله واحد ليس بضروري ولا مكتسب ولا عن استدلال ونظر وأجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات يعلم به ما كان قد علم به جميع معلومات ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف يكون وقد علم به أيضاً استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه" .

ويستطرد "البغدادي" فيقول بعد ذلك مباشرة : "وخالفهم في هذا الأصل فرق منهم الفرزارية والجهمية في دواهما حدوث علم الله تعالى وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها ... والخلاف الثاني مع "معمّر" القدرى في قوله لا يجوز أن يقال إن الله عالم بنفسه ونفسه معلومة له لأن من شرط المعلوم ، عنده ، كونه غير عالم به . ومن العجائب عالم بغيره وهو غير عالم بنفسه" . (ص ٩٥) . ويقول الشهرستاني في "الملل والنحل" : "وحكى جعفر بن حرب عنه < أى : معمّر > أنه قال إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه ومحال أن يعلم غيره" (ص ٤٧) وإن صح ما يروى عن "معمّر" - وهو من رءوس القدرية - فالروايات متعلقة بطبيعة العلم الإلهي ذاته لا بعلمه تعالى بحوادث المستقبل على وجه الخصوص والذي من شأنه أن يمثل قيداً على اختيار الإنسان لفعله ومستوليته عنه ويكشف بذلك عن نقیضة بالفعل وهنا يجب علينا أن نتوقف عند النقد الحصيف الذي أورده الشهرستاني - لما روى عن "معمّر" على افتراض صحته - حيث يقول : "ولعل هذا النقل فيه خلل فإن عاقلاً ما لا يتكلم بمثل هذا الكلام الغير المحقول . لعمري لقد كان الرجل يعيل إلى الفلاسفة ومن مذهبهم أنه ليس علم الباري تعالى علماً انفعالياً أى تابعاً للمعلوم بل علمه علم فعلى فهو من حيث هو فاعل عالم وعلمه هو الذى أوجب الفعل وإنما يتعلق بالوجود حال حدوثه لا محالة ولا يجوز تعلقه بالمعوم على استعراى عدمه . وأنه علم وعقل ، وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شيء واحد > أى أن علم الله تعالى ليس علماً انفعالياً كعلم الإنسان يتعلق بالعلوم ويتبعه ويكون العلم فيه غير العلوم وإنما العلم والمعلوم في ذات الله شيء واحد وعلمه هو خلقه" . فقال ابن عباد لا يقال يعلم نفسه لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم ولا يقال له غيره لأنه يؤدي إلى أن يكون علمه من غيره يحصل . فإما أن لا يصح النقل وإما أن يحمل على مثل هذا الحمل . وإسنا من رجال عباد فنطلب لكلامه وجهاً" (الملل والنحل" ، ص ٤٨) .

(المرجع)

وفيما يتعلق بالنقيضة المتعلقة بالقُدرة الإلهية ، هناك حلول ثلاثة ، اشتمل الحل الثاني منها على روايتين ، وهذا الحل الثاني فى روايتيه مع الحل الثالث يُشار إليهما بأنهما نظريتان فى الكسب .

أحد الحلول يُنسب إلى أغلب المعتزلة . وهذا الحل - كما عبّروا عنه - يُقرأ على النحو التالى : " لا يوصف الله بالقُدرة على ما أقدره عليه عباده " : أى ، أن إنفاذ الله لقدرته فى حالات تتضمنها إرادة الإنسان الحرّ هو من المستحيلات التى أوجبها الله فى العالم بحكمته .

وقدّم اثنان من المعتزلة هما : "ضرار" و "النّجار" حلاً ثانياً للنقيضة . فمن التمييز الذى نصطنعه عموماً فى الحديث الشائع بين وصف الصانع الذى يصنع شيئاً ما وبين وصف المشتري الذى يكتسب الشيء المصنوع ويصبح بذلك مالكاً له ، طبقاً ذلك التمييز على الأفعال الإنسانية . فكل فعل إنسانى هو أصلاً مخلوق لله لكنه مكتسب للإنسان ، وبهذا المعنى الذى يكون الإنسان فيه مكتسباً للفعل يمكن أن يُسمى على ذلك فاعلاً . وإذن فإن كل فعل إنما يصدر عن فاعلين : الله الخالق والإنسان الكاسب .

لكن ، على حين يتفق "ضرار" و "النّجار" فى وصف الفعل الإنسانى بأنه كسب بهذا المعنى الجديد للفظ ، فإنهما يختلفان فى أصل هذا الكسب ومعناه . فتبعاً لـ "ضرار" فإن الله وهب الإنسان منذ مولده القُدرة على اكتساب الفعل الذى يخلقه الله للإنسان حتى إن القدرة على الاكتساب وفعل الاكتساب ينبغى أن يُنسب إلى إرادة الإنسان الحرّ ؛ وعلى ذلك يُسمى الإنسان فى الحقيقة فاعلاً ووصفه بأنه كاسب يجب أن ينطبق على الأفعال المتولدة كذلك . وتبعاً لـ "النّجار" فإن القدرة على الاكتساب ، شأنها شأن فعل الاكتساب خلقها الله فى الإنسان وقت أن خلق له الفعل ، حتى إن قدرة الإنسان وفعل الاكتساب أيضاً مخلوقان له بواسطة الله ، وعلى ذلك ، فينبغى أن يُسمى الإنسان ببساطة فاعلاً غير أنه ليس فاعلاً على الحقيقة ولفظ "كاسب" لا ينبغى أن يُطلق على الإنسان فى حالة الأفعال المتولدة .

الحل الثالث هو حلّ "الشحّام" . فهو يعتقد ، خلافاً لأغلب المعتزلة ، أن الله قد يحرم الناس من الإرادة الحرّة التي وهبهم إياها ، وهو خلافاً لـ "ضرار" و "النّجار" - يحتفظ بالاستخدام الأصلي للفظ "الكسب" عند القائلين بحرية الإرادة بمعنى فعل الإرادة الحرّة للإنسان التي وهبها الله له . وعلى هذا يمكن أن يُوصف رأيه ، على النقيض من الرأي الشائع عند كل من "ضرار والنّجار" كما ورد من قبل ، بأنّه يعنى أن كل فعل من أفعال الإنسان إنما يصدر عن أحد فاعلين إما عن الله في حالة حرمانه < تعالى > للإنسان من حريته ، وهى الحالة التي يكون فعل الإنسان فيها فعلاً بـ "الضرورة" ، أو عن الإنسان ، فى حالة عدم حرمان الله له من حريته ، وهى الحالة التي يكون فعل الإنسان فيها بـ "الاكتساب" ، أى يكون فعلاً حرّاً من أفعال الإرادة الإنسانية .

إن حلّ "ضرار" و "النّجار" هذا قد رفضه أتباعهما من المعتزلة . وتبع حلّ "الشحّام" تلميذه "الجبائى" وجماعات من المعتزلة . لكن "الجبائى" رفض أن يكون لفظ "الكسب" وصفاً للفعل الإنسانى الحرّ مفضلاً عليه لفظ "الخلق" ، ويحتمل أن يكون هذا هو موقف أتباعه أيضاً . ومهما يكن الأمر ، فإن حلّ "ضرار" و "النّجار" وجد له أتباعاً بين القائلين بسبق التقدير الإلهى < الجبر > predestinarians ؛ فمن الواضح أنهم رأوا فيه تفسيراً لآيات الحرية فى القرآن . هكذا يروى أن "ابن كُلاب" ، وهو من القائلين بسبق التقدير الإلهى < الجبر > طبق على بعض الأفعال الإنسانية اصطلاح "الكسب" ، الذى يفترض أنه استخدمه بمعناه عند "النّجار" ، ويروى أن جماعة من القائلين بسبق التقدير الإلهى < الجبر > يعرفون بأنهم "أهل الإثبات" تابع كثير منهم رواية "النّجار" ، برغم أنهم فيما يتعلق بالأفعال المولدة قد تابعوا "النّجار" ؛ وأخيراً يوضّح "الأشعرى" ، وهو يتحدث عن نفسه ، أنه يتابع رواية "النّجار" للكسب .

على أية حال ، فالحاصل هو أن "الأشعرى" ، فى محاولته بيان أن نظرية الكسب منافية لكل من مذهب الجبر ومذهب الاختيار على السواء يؤكد أن الكسب هو "قدرة" من جهة وأنه "مخلوق" فى الإنسان بواسطة الله ، من جهة أخرى ، وأن الله أقدر الإنسان عليه . وكما كان متوقّعا ، فقد ظهر السؤال عن كيفية إمكان تسمية الكسب "قدرة" عندما لا يكون له تأثير على موضوع القدرة .

وقدّمت محاولات للإجابة على هذا السؤال من "الباقلائي" و "الجويني" و "الغزالي". وإجابة "الباقلائي" هي مراجعة لنظرية الكسب عن طريق التمييز في كل فعل إنساني بين الفعل ذاته وبين حال فعله . فالأول مخلوق لله والآخر يكون في مقدور الإنسان ، وهذا هو الذي ينطبق عليه اصطلاح "الكسب" . وتوقف خلق الله المباشر للفعل الإنساني في حال فعله ، كما يرى "الباقلائي" ، يمكن أن يقارن بتوقف العملية الضرورية للتسبب causation > إحداث السبب > بالنسبة للفعل الإنساني عند "كريسبوس" ، فيما عدا الفرق التالي : التوقف عند "الباقلائي" يكون بإرادة الله ؛ وعند "كريسبوس" يكون بضرورة الطبيعة .

إن "الجويني" ، وهو يستخدم لفظ "القدرة" بمعنى الإرادة ، يحاول أن يُبين أن القدرة بمعنى الإرادة ليس لها أن تؤثر في مقدورها . وهو يحاول أن يُبين هذا بمقارنة الإرادة بالعلم ، وبتدليله على أنه ، كما يمكن للمرء أن يقول إنه عالم بشيء ما بدون أن يؤثر في وجود ذلك الشيء ، فكذلك أيضا يمكن له أن يقول إنه راغب في شيء ما بدون أن يكون مؤثراً في وجود ذلك الشيء .

ولا يناقش "الغزالي" هذه المسألة مباشرة ، لكنه يجيب عليها في مبحثين من مباحثه الثلاثة إلى يتناول فيها "الكسب" .

الجواب الذي قدّمه في المبحث الأول من مباحثه الثلاثة عن الكسب يحاول فيه أن يُبين ، مثل "الجويني" ، كيف أنه لا يلزم أن يكون للقدرة تأثير في مقدورها . لكن على حين يحاول "الجويني" أن يُبين ذلك عن طريق المماثلة بين قدرة الإنسان ، بمعنى إرادته على الكسب ، وبين علم الإنسان بشيء ما ، يحاول "الغزالي" أن يُبين ذلك عن طريق المماثلة بين قدرة الإنسان على الكسب وقدرة الله الأزلية على الخلق ، لأن قدرة الله الأزلية على الخلق كانت قبل الخلق قدرة لا تتعلّق بمقدور ، أي لا تتعلق بموضوع متأثر بها .

والجواب الذي قدّمه "الغزالي" في مبحثه الثالث عن الكسب يشتمل عليه تفسيره لكيف أن ما يُسميه "أهل الحق" كسبا هو جامع بين "الجبر" وبين الاختيار . وتفسير "الغزالي" للكسب هو أنه "اختيار" مع أنه "جبر" كذلك ، لأن الإنسان مَحَلٌّ للجبر

كما أنه محل الاختيار ، وذلك لأن الجبر في حالة الكسب مصدره الإنسان ذاته ولا يصدر عن شيء خارجه . وعلى الرغم من أنه لا توجد عند "الفزالي" إشارة أيا كانت إلى الفلسفة ، فمن الممكن أن يؤخذ تفسيره هذا على أنه يعكس رأى "أرسطو" في أن الفعل الذي يتم بـ "ضرورة" يمكن وصفه بأنه فعل إرادي لو كانت الضرورة نابعة من الإنسان نفسه لا من شيء خارجي عنه . وعلى هذا النحو كان "أوغسطين" الذي يُصرّ على أن الإنسان حرّ مع أنه يخطئ مدفوعاً بضرورة الشهوة ويفعل الخير مدفوعاً بضرورة النعمة الإلهية إنما يعكس أيضاً ذلك الرأى الأرسطي .

هكذا رأينا من المشكلات الست التي تناولناها في هذا الكتاب أن أربع مشكلات بعينها هي التي عرضت بالضبط في اللقائين الأولين بين الكتاب المقدس وبين الفلسفة وأن المشكلتين الأخريين كانتا نتيجة ترتبت على المشكلات التي تمت مناقشتها في اللقاء الثاني ؛ ورأينا أيضاً أن كل مشكلة من هذه المشكلات الست مهما يكن أصلها ، قد تطوّرت تطوراً مستقلاً في علم الكلام ، ورأينا أخيراً أن تناول كل مشكلة ، في تطورها المستقل في علم الكلام ، ما هو إلا محاولة لتفسير الكتاب المقدس تفسيراً فلسفياً ، وينتمي علم الكلام كذلك إلى ذلك النمط الجديد من الفلسفة ، أي الفلسفة الكتابية Scriptural Philosophy ، تلك الفلسفة التي ، بعد أن أسّسها "فيلون" ، واصلت ازدهارها بأشكال مختلفة حتى القرن السابع عشر عندما أجهضت على يد "إسبينوزا" .



ملاحظاتُ بيليوغرافية

تشتمل البيليوغرافيا على خمسة أقسام هي .

١ - قسم الكتابات الإسلامية والكتاب .

٢ - قسم الكتابات اليهودية والكتاب .

٣ - قسم الكتابات اليونانية واللاتينية والكتاب .

٤ - قسم الكتابات المسيحية والكتاب .

٥ - الدوريات والسلاسل والأعمال المرجعية .

ولا تشتمل هذه القوائم على بيليوغرافيا كاملة بآية حال، فهي معدة أساساً لتكون ملحقات لما أثبتته الأستاذ «ولفسون» في الحواشي واستخدمه وأراد أن يذكره .

وتشير الاختصارات التالية إلى أعمال "أرسطو"، وهي مفصلة في القسم الثالث من هذه البيليوغرافيا :

Anai. Post.	De Gen. et Corr.	Metaph.
Anai. Pri.	De Interpr.	Phys.
Categ.	De Long. et Brev.	Poet.
De Anima	Vitae	Rhet
De Caelo	[De] Soph. Elench.	Top.
De Gen. Anim.	Eth. Nic.	

واختصارات الدوريات والسلاسل وبعض الأعمال المرجعية المعتمدة تُفصل في القسم الخامس من هذه البيليوغرافيا .

وُثِّبَت العناوين المخصصة مع مؤلفيها دائماً فيما بعد. وسوف توجد معلومات إضافية تحت اسم كل مؤلف في القسم المعدّ لذلك في البليوجرافيا :

١ - القسم الإسلامي .

٢ - القسم اليهودي .

٣ - القسم اليوناني واللاتيني .

٤ - القسم المسيحي .

Al. kiyās al-Ṣaḡhir; Alfarabi I

Al- Mu'tazilah. Ibn - al-Murtaḍa I

Anwār : Kırkısanı II

C.G., Cont. Gent.: Thomas Aquinas IV

Cuzari: Judah Halevi II

Buḥārī, Ṣaḥīḥ; Buḥārī I

De Placitis: Aëtius III

De Substantia orbis: Averroes I

Definitionum: see Liber Definitionum

Dux seu Director ... : see Rabi Mossei
Aegyptii ...

De Elementis: see Liber de Elementis

Liber de Elementis: Isaac Israeli II

Lumā: Ash'arī I

Maḥkimat Peli: Joseph al-Baṣīr II

Maḳālāt: Ash'arī I

Maḳāsid al-Faḳāṣih: Ghazālī I

Masā'il: Abū Rashīd I

Milal: Shahrastānī I

Milḥot ha-higgayon: Maimonides II

Mi'yār al-'Ilm: Ghazālī I

Mizān al'Amal: Ghazali I

Moreh: see Moreh Nebukim

Moreh Nebukim: Maimonides II

Elementis: see Liber de Elementis

Emunah Ramah: Abraham Ibn Daud II

Emunot: Saadia I

Eshkol ha-Kofer: Judah Hadassi II

Eṣ Ḥayyim: Aaron ben Elijah II

Fark: Baghdādā I

Faṣl al -Maḳāl: Averroes I

Fik̄h Akbār: Abū Ḥanīfah I	Mughnī: Abd al-Jabbar I
Fīṣal: Ibn Ḥazm I	Muḥaṣṣal: Rāzī I
Fī Wujūd al-Ḥālik: Abucara IV	Muḥaddimah: Ibn Haldun I
Ibānah: Ashʿarī I	Munḍiḥ: Ghazālī I
İhyā: Ghazālī I	Murūj: Masʿūdī I
İkdisād: Ghāzālī I	Najāt: Avicenna I
İntişār: Ḥayyāt I	Neʿimot: Joseph al-Basir II
İrshād: Juwaynī I	Nihāyat: Shahrastānī I
Ishārāt: Avicenna I	Nizāmiyyah: Juwaynī I
Ḳadar: Muslim I	ʿOlam Kaṭan: Joseph Ibn Şaddik II
Kashf: Averroes I	Opif.: Philo II
kıfāyāt: Fadālī I	Placita: Aëtius III
Kitāb al-ḥudūd: Isaac Israeli II	Rabi Mossei Aegypti ...: Maimonides II
Kitāb al-Jamʿ: Alfarabi I	Rasāʾil İḥwān al-Şafā: İḥwān al-Şafā I
Ḳoḇeş: Maimonides II	Tahāfut al-Tahāfut: Averroes I
Liber Definitionum: Isaac Israeli II	Taḥrim: Ibn Ḳudāmah I
Raḍḍah Bahiyyah: Abū ʿUdhbah I	Tamhid: Bakillānī I
Şāhiḥ: Buhārī I	Tanbih: Malaṭī I
Şahih: Muslim I	Tanbih: Masʿūdī I
Sefer ha-Gebulim: Isaac Israeli II	taʾrīfāt: Jurjānī I
Sefer ha-yesodot: Isaac Israeli II	Tatahaf: see Tahāfut al-Tahāfut
Shemonah Peraḳim: Maimonides II	Teshubot ha-Rambam: Maimonides II
Siyāsāt: Alfarabi I	TisʿU rasāʾil: Avicenna I
S.Th., Sum, theol.: Thomas Aquinas IV	Uşûl: Baghdādī I
Tabsir: Isfarāʾinī I	ʿUyûn al-Masāʾil: Alfarabi I
Tabyin: bn 'Asākir I	Uthulūjyya: Pseudo-Aristotle I
Taftazānī: Taftāzānī I	Waşiyyah: Abū Ḥanīfah I
Tahāfut al-Falāsifah: Ghazālī I	Yesodot: see Sefer ha-Yesodot

المبلىوجرافيا

١ - الكتابات الإسلامية والكتاب

لترجمات القرآن إلى الإنجليزية التي أنجزها كل من "محمد على" Muhammed Ali و"المّر" Palmer ، وروويل Rodwell، وسيل Sale و"يرى" Wherry انظر قائمة المحررين Editors ، والمترجمين والمؤلفين ضمن القسم الخاص بـ "الأعمال الثانوية" :

عبد الجبار ، "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل"، الجزء السابع، القاهرة، ١٣٨١هـ، [١٩٦٣].

أبو حنيفة ، "الفقه الأكبر"، (منسوب إلى أبي حنيفة)، فى كتاب شرح الفقه الأكبر، حيدر آباد ١٣٢١هـ .

— ترجمه إلى الإنجليزية "فنسنك" A.J.Wensinck ضمن كتابه : "The Muslim Creed", Cambridge, England, 1932.

————— ، كتاب الوصية (منسوب إلى أبو حنيفة)، حيدر آباد ١٣٢١هـ.

ترجمه إلى الإنجليزية "فنسنك" Wensinck فى كتابه "the Muslim Creed".
أبورشيد [التيسابورى]، كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين
والبغداديين، نشره وترجمه إلى الألمانية "آرتور بيرام" Arthur Biram
"Die atomistische substanssenlehre aus dem Buch der :
streitfragen ..", Leiden, 1902.

* أبو عذبة : "الروضة البهية"، حيدر آباد، ١٣٢٢ [١٩٠٤].

الفارابى : "فصوص الحكم"، نشره فريدريش ديتريشى Friedrich Dieterici فى كتابه :
Alfarabi's Philosophische Abhandlungen, Leiden, 1890.

الفارابي : "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، نشره "ديتريشي" في كتابه : Alfarabi's

Philosophische Abhandlungen.

-----، "كتاب القياس الصغير"، نشر: "مباهات توركر؛

Mubahat türker, "Fārābī'nin bazı mantik eserleri", Revue de la Facul-

té de Langues, d'Histoire et de Géographie de l'Université d'Ankara,

16: 165 - 286 (1958).

N.Rescher, Al-Farabi's short Com- "نيقولا رشر" وترجمه إلى الإنجليزية

mentary on Aristotle's Prior Analytics, Pittsburgh, 1963.

-----، "كتاب السياسات المدنية"، حيدر آباد ١٣٤٦هـ.

-----، "شرح كتاب العبارة"، نشر "كوتش وماررو" W.Kutsch and S.Marraw

Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpret-

atione), Beirut, 1960

-----، "عيون المسائل"، نشره "ديتريشي" في:

"Alfārābī's Philosophische Abhandlungen".

الأشعري ، "كتاب الإبانة عن أصول الديانة"، حيدر آباد، ١٣٢١هـ [١٦٠٢].

W.C.Klein, "The Elucidation of Islam's "كثين" إلى الإنجليزية

Foundation", New Haven, conn., 1940.

-----، "كتاب اللمع"، نشره وترجمه إلى الإنجليزية "مكارثي" R.J.Mac carthy

"The Theology of al-Ash'ari", Beirut, 1953. في كتاب:

-----، "كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، نشره "هيلموت ريتز"

Helmut Ritter ، القسطنطينية، ١٩٢٩ - ١٩٣٠.

ابن رشد، تلخيص أعمال "أرسطو".

"الطبيعة" كتاب السماع الطبيعي، في "رسائل ابن رشد"، حيدر آباد، ١٣٦٦هـ [١٩٤٧].

وبالعبرية: Kizzure Ibn roshd' al shema Tibe'i le-aristoteles, Riva di Trento, 1560.

-----، "كتاب النفس" في "رسائل ابن رشد"، نشره أحمد فؤاد الأهواني في كتابه "تلخيص كتاب النفس"، القاهرة ١٩٥٠.

-----، "كتاب فصل المقال" نشره "مولر" M.J.Müller في كتابه: "Philosophie Und Theologie von Averroes", Munich, 1859.

-----، "كتاب الكشف عن مناهج الأدلة" نشره "مولر" في كتابه السابق الذكر.
-----، الشروح الكبرى لأعمال "أرسطو":

"تفسير كتاب الطبيعة" باللاتينية في:

Aristotelis omnia quae extant opera....., venetiis, apud Iuntas, 1562 - 1574, vol. IV.

"السماء والعالم"، باللاتينية في نفس المؤلف السابق، المجلد الخامس.

"ما بعد الطبيعة"، (تفسير ما بعد الطبيعة)، نشره مورييس بويج M.Bouyges، بيروت ١٩٣٨ - ١٩٥٢.

ونشر باللاتينية في:

Aristotelis omnia quae extant opera, vol. VIII.

"في النفس De Anima"، نشره باللاتينية "كراوفورد" S. Crawford:

Averrois cordubensis commentarium Magnum in Aristotelis de Anima, Cambridge, Mass., 1953.

_____، الشروح الوسطى لأعمال "أرسطو" :

_____، السماء والعالم De caelo باللاتينية فى : "Aristotelis omnia quae ex-
tant opera, vol. v.

والعنوان باللاتينية هو : (Paraphrasis in Primum de Caelo)

_____ "كتاب الكون والفساد" نشره باللاتينية "فويس" F.H. Fobes, cambridge,
Mass., 1956.

_____ "Sermo de substantia Orbis" فى : Aristotelis omnia quae extant op-
era, vol. IV.

_____ "تهافت التهافت" نشره "موريس بويج"، بيروت ١٩٣٠ .

ترجمه إلى اللاتينية (١٣٢٨م) كالونيموس بن كالونيموس:

Kalonymus b. Kalonymus, mas. vat. Lat. 2434;

وترجمه (١٥٢٧م) كالونيموس بن داود : Kalonymus b. David

"Destructio Destructionum in Aristotelis omnia quae extant opera", vol. IX.

وترجمه إلى الإنجليزية "سيمون فان دن برج" S.van den Bergh,

"The inchoherence of the incoherence", London, 1954.

ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات" نشر فورجييه J.Gorgei، ليدن، ١٨٩٢ .

وترجمته إلى الفرنسية "جواشين" : A.M.Goichon, "Ibn sinā Livre des di-
rectives et remarques", Beirut and Paris, 1951.

_____ "النَّجاة" ، القاهرة ١٣٣١ هـ [١٩١٣].

_____ "الشفاء - النفس" نشره "فضل الرحمن" F.Rahman, 'Avicenna's De Ani-
ma, London, 1959.

نشره وترجمه إلى الفرنسية "باخوس" J. Bakos بعنوان:

"psychologie d'Ibn Siná, Prague, 1956.

-----، "تسع رسائل في الحكمة والطبيعات"، القاهرة، ١٣٣٦هـ [١٩٠٨].

البغدادي، عبد القاهر بن ظاهر، "الفرق بين الفرق"، نشره محمد بدر، القاهرة ١٣٢٨هـ [١٩١٠].

Kate C.Seelye, "Moslem" Schisms "كيت سيللي": and sects", Part 1, New york, 1920; Abraham S.Halkin, "Moslem Schisms and Sects", Part II, Tel-Aviv, 1935.

-----، كتاب أصول الدين، ١٣٤٦هـ [١٩٢٨].

اليساقلاني، "التمهيد" نشره مكارثي R.J.McCarthy، بيروت ١٩٥٧.

M.Ludolph Krehl & "الجامع الصحيح"، نشره "لادولف كريل" و"جوينبول" Th.W.Juynboll.

وعنوانه بالفرنسية (Le Recueil des traditions mahométanes), Leiden, 1862 - 1908.

O.Houdas & W.Marçais، وترجمه إلى الفرنسية "هوا" و"مارسيه"، "El-Bokhari: Les traditions islamiques, Paris", 1903 - 1914.

فضالي، "كفاية العوام من علم الكلام"، القاهرة ١٣١٥هـ.

وترجمه إلى الإنجليزية "ماك دونالد" D.B.MacDonald في كتابه :

"Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory", New York, 1903.

القرظلي، "إحياء علوم الدين"، القاهرة ١٣٥٨هـ [١٩٣٩].

-----، "كتاب الاقتصاد في الاعتقاد"، القاهرة، د.ت.

-----"مقاصد الفلاسفة"، القاهرة، د. ت.

وترجمه إلى اللاتينية چون هيسبالينسيس "Jhon Hispalensis" ونشر
J.T.Muckle: "Algazel's Metaphysics", Toronto, "موكل"
1933.

-----"مقياس العلم"، القاهرة ١٣٢٩هـ.

-----"ميزان العمل"، القاهرة، ١٣٤٢هـ.

-----"كتاب المنقذ من الضلال"، بيروت، ١٩٥٩.

-----"تهافت الفلاسفة"، نشره "موريس بويج"، بيروت، ١٩٢٧.

الخِيَّاط، "كتاب الانتصار"، نشره وترجمه إلى الفرنسية "ألبير نصرى نادر"
A.N.Nader: Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandi
l'hérétique), Beirut, 1957.

ابن عساكر، "تبيين كذب المفتري"، دمشق ١٣٤٧هـ [١٩٢٨ - ١٩٢٩].

وترجمه ملخصاً إلى الإنجليزية "مكارثي" "R.J.MacCarthy" في كتابه:
"The Theology of al-Ash'ari, Beirut, 1953.

ابن الأثير، "الكامل في التاريخ" نشر "تورنبرج" C.J.Tornberg ليدن، ١٨٥١ -
١٨٧٤.

ابن خلدون، "المقدمة" نشرها "كاترمير" E.M.Quatremère وعنوانها بالفرنسية هو:
"Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun", Paris, 1858.

وترجمها إلى الإنجليزية "ف. روزنتال": F.Rosenthal.

"The Muqaddimah: An Introduction to History", New York, 1958.

ابن حزم، "كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل"، القاهرة، ١٣١٧ - ١٣٢٧هـ.

ابن قدامة، "تحريم النظر في كتب أهل الكلام"، نشره وترجمه إلى الإنجليزية "جورج مقدسي"، G.Makdisi, "Censure of speculative Theology", London, 1962.

ابن المرتضى، "كتاب الملل والنحل"، نشره "توماس أرنولد" T.W.Arnold، وعنوانه بالإنجليزية هو: (Al-Mu^tazilah: Being an extract from kitabu- l milal wa - n nihāl), Leipzig, 1902.

ونشره "س"، دوالد- ولزر S.Dlwald - Wilzer وعنوانه بالألمانية هو: "Die klassen der Mutaziliten), Beirut, 1961.

إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، بيروت ١٣٧٧هـ [١٩٥٧].

الإسفرابيني، "التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين"، القاهرة، ١٣٧٤هـ [١٩٥٥].

الجرجاني، "شرح المواقف" نشره سورنسن Th.Sörensen وعنوانه باللاتينية هو: (Statio quinta et sexta et appendix libri Mevakif. Auctore el-Igī cum commentario Gorganii), Leipzig, 1848.

----- "كتاب التعريفات"، نشره فلوجل G.Flügel ، ليبزج ، ١٨٤٥.

الجويني، "الإرشاد في أصول الاعتقاد"، نشره وترجمه إلى الفرنسية "لوسيانى" J.D.Luciani ، باريس ١٩٣٨ .

----- "العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية"، القاهرة، ١٣٦٧هـ [١٩٤٨].

المسعودي، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، نشره وترجمه إلى الفرنسية "باربييه دي مينار" V.Barbier de Meynard و "يافيه دي كورتيلي" Pavet de Courteille وعنوانه الفرنسي هو: . Les Prairies d'or), Paris, 1861 - 1877.

----- "التنبيه والإشراف"، نشره دي خويه M.de Goeje, Leiden, 1894.

الماوردي، "أعلام النبوة"، القاهرة ١٣٣٠هـ [١٩١١].

- المحاسبى، "مكتسبات الرعاية لحقوق الله"، نشرته "مرجريت سميث" Margaret Smith, London, 1940.
- مُسْلِم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، القاهرة، ١٣٧٤هـ [١٩٥٥]. كتاب "الْقَدَر"، المجلد الرابع .
- أرسطو - المنحول، "كتاب أوثولوجيا أرسطوطاليس"، نشره "فريدش ديتريشى" Fr. Dietrich وعنوانه بالألمانية هو: Die Sogenannte Theologie de Aristoteles, Leipzig, 1882. وانظر أيضا: "أفلوطين" Plotinus.
- بلوتارك - المنحول (فلوطرخس): Pseudo - Plutarch, De Placitis Philosophorum: (الآراء الطبيعية)، الترجمة العربية لـ "قسطن بن لوقا" نشرها "عبدالرحمن بدوى" فى كتابه: أرسطوطاليس فى النفس - الآراء الطبيعية... القاهرة ١٩٥٤؛ وانظر أيضا Aëtius.
- الـرازى، "مُحصَل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، القاهرة ١٢٢٣هـ [١٩٠٥].
- الشهرستاني، "كتاب الملل والنحل"، نشره كيرتن W.Cureton وعنوانه بالإنجليزية. "Book of Religious and Philosophical Sects", London, 1846.
- وترجمه إلى الألمانية "هاربروكر" Th.Haarbrücker ونشره بعنوان: Scharastani's Religionspartheien, Halle, 1850 - 1851.
- ، "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، نشره وترجمه إلى الإنجليزية "ألفرد جيوم" A. Guillaume وعنوانه: The Summa Philosophiae of al-Shahrstani, London, 1934.
- الطبرى، "أخبار الرُسل والملوك" .. at- Tabari, ed. M.J. de Goege, Ludg Bat., 1879 - 1901.
- التفتازانى، "شرح العقائد النسفية"، القاهرة، ١٣٢٥هـ وترجمه إلى الإنجليزية E.E.Elder، "Sa'd al Din al Taftāzani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi, New York, 1950.
- الطوسى، "شرح على كتاب فخر الدين الرازى المحصّل"، ١٩٥٠ .

٢ - الكتابات اليهودية والكتاب :

الإحالات إلى "المشنا" Mishnah و"التلمود" Talmud و"المدرش" Midrash هي إلى الطباعات المعتمدة ما لم يذكر غير ذلك. وبعض النصوص التي كتبها بالعربية ككتاب يهود مثبتة في الكتاب بعناوينها العبرية. وفي مثل هذه الحالات فإن العنوان العربي يثبت فيما بعد بين قوسين عقب العنوان العبري المؤلف .

Aaron ben Elijah of Nicomedia, 'Eṣ Ḥayyim, ed. F. Delitzsch and M. Steinschneider, Leipzig, 1841

Abraham Ibn Daud, Emunah Ramah ed. and trans. into German by S. Weil, Frankfurt a. M., 1852.

Avicbrol (Ibn Gabrol), Fons Vitae (Latin trans. by John Hispalensis), ed. C. Baeumker, Monasterii Aschendorff, 1895.

Baḥya Ibn Paḳuda, Al Ḥidāyān ilā Farā'id a-Ḳulūb [Hebrew. Ḥobot ha-Lebabot], ed. A. S. Yahuda, Leiden, 1912.

Hebrew trans. by Judah Ibn Tibbon, Wilna, n.d

English trans. by M. Hyarnson, Duties of the Heart, New York, 1925 - 1945.

Crescas, Hasdai, Or Adonai, Vienna, 1759

Efodi, Commentary on Maimonides Moreh Nebukim, in the Wilna, 1914 edition of that work.

Falaquera, Shem- ṭob ben Joseph, Moreh ha- Moreh, Pressburg, 1837

---- Reshit Ḥokma, ed. M. David, Berlin, 1902.

Gersonides, Milḥamot Adonai, Leipzig, 1866

Ibn Janah, Kitāb al- Luma' [Hebrew Sefer ha-Rikmah], ed. J. Derenbourg, Paris, 1886.

Hebrew translation by Judah Ibn Tibbon, ed. M. Wilensky Berlin, 1929.

Issac Israeli, Kitāb al-Ḥudūd wa'l Rusūm, ed. Hartig Hirschfeld, JQR 15 (1902 - 1903), 689 - 693.

- Hebrew: *Sefer ha-Gebulim*, ed. Hirschfeld in *Festschrift zum 80. Gebrurtstag Moritz Steinschnelders*, Leipzig, 1896.
- Latin: *Liber Definitionum*, in *Omnia Opera Ysaac*, Lyon, 1515.
- *Sefer ha- Yesodot*, ed. S. Fried (German title: *Das Buch über die Elemente*), Drohobycz, 1900.
- Latin: *Liber de Elementis*, in *Omnia Opera Ysaac*, Lyon, 1515.
- Joseph al-Baṣīr, *Kitāb al- Muḥṭawī*, Ms , Budapest.
- Hebrew: *Sefer ha- Ne'imot*, Ms. Leiden.
- Kitāb al- Muḥṭawī*, ed. M. Klein and E. Morgenstern, Budapest, 1913.
- *Tamyiz*, MS. British Museum.
- Hebrew: *Maḥkamat peti*, MS. Leiden.
- Joseph Ibn Ṣaddīq, "*Olām Kaṭān*", ed. S. Horowitz (German title: *der Mikrokosmos des Josef Ibn Ṣaddīq*), Breslau, 1903.
- Judah b. Barzilai, *Perush Sefer Yeṣirah*, ed. S. J. Halberstam, Berlin, 1885.
- Judah Hadassi, *Eshkol ha-Kofer*, Eupatoria, 1836.
- Judah Halevi, *Cuzari*, Arabic with Hebrew translation by Judah Ibn Tibbon, ed. by Hartwig Hirschfeld (German title: *Das Buch al-Chazari*), Leipzig, 1887.
- English: *Judah Halevi's Kitāb al-Khazari*, by H. Hirschfeld, revised edition, London, 1931.
- Kirkisānī, *Kitāb al-Anwār wa'l Mārāḳib*, ed. Leon Nemoy, New York, 1939- 1943.
- Maimonides, Abraham, *Miḥamot ha-Shem*, in *Kobes Teshubot ha-Rambam*, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859, vol. III, pp. 15a - 21b.
- Maimonides, Moses, *Dālalat al- Ha'irīn* [Hebrew: *Moreh Nebukim*], ed. Ḳ. Joēl, Jerusalem, 1930 - 1931 .
- Hebrew translation by Samuel Ibn Tibbon, Wilna, 1914.
- Hebrew translation by Judah al-Harizi, ed. L. Schlossberg, 3 vols , London, 1851, 1876, 1879.
- Latin translation [from Harizi's Hebrew]: *Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, Paris: A. Justinianus, 1520.
- French: *Le Guide des Égarés*, Arabic text, ed. and tr. into French by Salomon Munk, Paris, 3v., 1856 - 1866.

- English: *The Guide of the Perplexed*, tr. and ed. by Michael Friedlaender, London, 3 vols., 1881 - 1885.
- English: *The Guide of the Perplexed*, tr. S. Pines, Chicago, 1963.
- German: *Führer der Unschlüssigen*, tr. and ed. by Adolf Weiss, Leipzig, 1923.
- *Maḳālāh fī Ṣīnā'at al-Manṭiḳ* [Hebrew: *Millot ha-Higgayon*], Arabic and Hebrew ed. and trans. into English by I. Efros (English title: *Maimonides' Treatise on Logic*), New York, 1938.
- *makālāh fī Teḥiyyat ha-Metim* [Hebrew: *Ma'amar Teḥiyyat ha-Metim*], Arabic with Hebrew translation by Samuel Ibn Tibbon, ed. by Joshua Finkel (English title: *Maimonides' Treatise on Resurrection*), PAAJR, 9: 57 ff., 1939.
- *Teshubot*,
Ḳoḇeṣ Teshubot ha-Rambam we-Iggerotaw, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859.
Teshubot ha-Rambam, ed. A. H. Freimann, Jerusalem, 1934.
- *Thamānīyah Fuṣūl* [Hebrew: *Shemonah Peraḳim*], ed. and trans. into German by M. Wolff (German title: *Mūsā Maimūnī's Acht Capitel*), 2nd. ed., Leiden, 1903.
 Hebrew trans. by Samuel Ibn Tibbon, ed. and trans. into English by J. Gorfinkle (English title: *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*), New York, 1912.
- Nahmanides, *Iggeret ha-Ramban*, in *Ḳoḇeṣ Teshubot ha-Rambam*, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859, vol. III pp. 8a- 10b.
- Narboni, *Beur le-Sefer Moreh Nebukim* (Commentary on *Moreh Nebukim*), ed. K. Goldenthal, Vienna, 1852.
- Philo. Philo [complete works], with an English translation, ed. F. H. Colson and G. H. Whitaker (Loeb Classical Library), 12 vols., 1955 - 1963.
- Saadia, *Kitāb al-Aṣmānāt wa'l-Itikādat* [Hebrew: *Emunot we-De'ot*], ed. S. Landauer, Leiden, 1880.
 Hebrew trans. by Judah Ibn Tibbon, Yoṣefov, 1885.
 English. *The book of Beliefs and Opinions*, tr. Samuel Rosenblatt, New Haven, 1948.
- *Tafsīr Kitāb al-Mabādī* (Commentary on *Sefer Yesirah*), ed. and trans. into French by M. Lambert (French title : *Commentaire sur la Séfer Yesira*), Paris, 1891.
- Ṭaḳu, Moses, *Ketab Tamim*, in *Ozar Nechmad III*, Vienna, 1860, pp. 58 - 99.

٣- الكتابات اليونانية واللاتينية والكتاب :

المواضع المأخوذة من "أرسطو" تتبع ترقيم طبعة "بكر" Immanuel Bekker والتي نُشِرت في برلين بعدوان Aristotelis opera في عام ١٨٣١ - ١٨٧٣. ونصوص "أرسطو" اليونانية المثبتة متاحة في الترجمة الإنجليزية في الصفحات المقابلة بطبعة Loeb classical Library ، وكذلك اثنان بالنسبة لنصوص "شيشرون" Cicero ، وديوجين لايرتوس Diogenes Laertius و"أفلاطون" Plato ، و"بليني" Pliny و"بلوتارك" Plutarch و"سينكا" Seneca . وهنا نثبت أعمالاً طُبعت طباعاتٍ أخرى مستخدمة أو مذكورة على وجه الخصوص :

Aëtius (pseudo - Plutarch), De Placitis Philosophorum, in H. Diels, Doxographi Graeci, 3rd., 1929.

Arabic translation by Kustā Ibn Lūkā, Al-Ārā' al-ṭabī'iyyah, ed. "Abd al-rahman Badawī in his Anstotelis De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum, Cairo, 1954.

Alexander Aphrodisiensis, De Fato, in Alexandri Aphrodisiensis praetor commentaria scripta minora, ed. Ivo Bruns, part II, Berlin, 1892.

Aristotle, De Anima [LCL].

Aristotle: De Anima, ed. R. D. Hicks, Cambridge, England, 1907.

Arabic translation by Ishāq Ibn Hunain, Fi al-Nafs, ed. "Abd al-Rahmān Badawī in his Aristotelis De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum, Cairo, 1954.

----- De Interpretatione [LCL].

Arabic translation by Ishāq Ibn Hunain, Fi al-Ibarāh, ed. I. Pollak in Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 13, no. 1, Leipzig, 1913; and in Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione, ed. W. Kutsch and S. Marrow, Beirut, 1960.

----- Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924.

----- Organon Anstotelis in versione Arabica antiqua [Arabic title: Manṭiḳ Anstū], ed. 'Abd al-Rahmān Badawī, Cairo, 1948 - 1952.

Damascius. Damasci Philosophi Platonici quaestiones de primis principiis, ed, Joseph Kopp, Frankfurt am Main, 1826.

- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers with an English translation*, by R. D. Hicks. 2 vols. 1925 [LCL].
- Euclid. *Euclidis Opera Omnia*, ed. J. L. Herberg and H. Menge [Greek and Latin]. 8 vols. Leipzig, 1883- 1916.
- Galen. *Claudii Galeni opera omnia*, vols. I, III, V, in the series *Medicorum Graecorum Opera quae exstant*, ed. C. G. Kühn, 26 vols., Leipzig, 1821- 1830.
- Palaephatus. *Palaephati Peri Apiston [De Incredilibus]*, ed. Nicolaus Festa in *Mythographi Graeci*, vol. III, fasc. II (Leipzig, 1902).
- Pliny. *Naturalis Historia* [LCL].
- Caii Plinii Secundi *Naturalis historiae libri xxxvii. interpretatione et notis illustravit Joannes Hardainus* . in usum Serenissimi Delphini, Paris, 1685.
- Plotinus, *Enneads I-III*, ed. and tr. into English by Arthur H. Armstrong (LCL)
- Enneades I-V*, in *Plotini opera*, ed. Paul Henry and H. R. Schwyzer, vols. I and II, Brussels, 1951, 1959.
- English. Plotinus: *The Enneads*, trans. by Stephen McKenna; 4th ed., rev. by B.S. Page, London, 1969.
- *Uthulujyya* ('the Arabic version of his work'), see pseudo - Aristotle, List I above.
- Plutarch, *Adversus Coloten*, in *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, ed. and tr. B. Emiarson and P. H. DeLacey (LCL, 1967).
- Porphyry. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarum*, ed. Adolphus Busse [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, part I], Berlin, 1887.
- Proclus, *Institutio theologica ... The Elements of Theology*. A revised text, with translation, introduction, and commentary by E. R. Dodds. Oxford, 1933.
- *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria* [Greek and Latin], ed. Ernest Diehl. Leipzig, 1903.
- *Procli successoris Platonici in Platonis Theologiam*, Hamburg, 1618. Greek text, ed., with Latin translation, by Aemilius Portus.
- *The Six Books of Proclus .. on the Theology of Plato translated from the Greek....* by Thomas Taylor, 2 vols. London, 1816.
- Simplicius. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Berlin, 1882, and ... *libros quattuor posteriores*, ed. Diels, Berlin, 1895 (vols. IX and X, respectively, in *Commentaria Aristotelem Graeca*).
- Themistius. *Themistii in Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, ed. R. Heinze [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. V, part III], Berlin, 1899.

٤- الكتابات المسيحية والكتاب :

كثير من نصوص "آباء الكنيسة" مثبتة هنا من: J.P.Migne's *Patrologia Latina* (PL) أو *his Patrologia Graeca* (PG) ، والترجمات الإنجليزية لعدد من هذه النصوص متضمنة في:

"A select The Ante - Nicene Fathers (AN), ed. A. C. Coxe, Library of Nicene and Post- Nicene Fathers of the Christian Church (NPN), ed. Philip Schaff and Henry wace.

والطبقات الأخرى المستخدمة أو المذكورة على وجه الخصوص توصف في هذه القائمة التالية:

Abucara (Abu Qurra, Theodore, Bishop of Harran) . Fi Wu'ud al- Halik wa'l Din al-Kawim, ed. Louis Cheikho in *Al- Mashrik* 15 : 756- 774 (1912).

German translation by Georg Graf. Des Theodor Abu Kuna Traktat über den Schöpfer und die wahre religion (Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 14, Heft 1) , Münster, 1913.

----- Mimar. In *Les Oeuvres arabes de Théodore Aboucara*, ed. C. Bacha, Beyrouth, 1904, supplemented by Opuscula XXV and G. Graf's German translations in "Die arabischen Schriften des Abû Qurra," in *Forschungen zur christliche Literatur - und Dogmengeschichte* 10 : 67 - 78 and 188 - 191 (Paderborn, 1910).

----- Opuscula ascetica in Migne, PG 97.

Abertus Magnus, *Opera omnia*,. Paris, 1890 - 1899 (vol. III, *Physicorum*; vols. XXV - XXX, *Commentari. in libros quatuor Sententiarum Petri Lombardi*).

Athanasius, *Epistola de synodis Arimini in Italia, et Seleucia in Isauria, celebratis*, PG 26.

"On the Councils of Anminum and Seleucia", J. H. Newman's translation, revised, NPN 2 der . V.

----- *Orationes contra Arianos*, PG 26.

"Four Discourses against the Arians," NPN 2 ser. V.

Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis* .. ed. Ludwig Paul. Halis, 1856.

Legatio pro Christianis, PG 6.

"A Plea for the Christians," AN II.

Augustine, *De Civitate Dei*, PL 41; LCL; NPN II.

----- *De trinitate*, PL 42 ; NPN III

----- *De Anima*, PL 44; NPN V.

----- *Enchiridion*, PL 40.

"on Faith, Hope, and Love," NPN III.

Basil, *Epistolae*, PG 32; LCL.

English: *Letters*, tr. by Sister Agnes Clare Way, with notes by Roy J. Deferrari, 2 vols., New York, 1951, 1955 (*The Fathers of the Church*, a new translation, vols. 13, 28)

----- *Hexaemeron*, in PG 29, NPN 2 ser VIII.

----- *Homilia*, in PG 31.

Bonaventura, *Opera Theologica Selecta*, ed. L. M. Bello, Tom. II: *Liber II Sententiarum*, Firenze, 1938.

Elias of Nisibis (Eliā Bar Sināyā), *Kitāb al-Burhān ala Ṣaḥīḥ al-Imān*, trans. into German by I. Horst, *Des Metropoliten Elias Von nisibis buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1886.

Epiphanius, *Adversus Octoginta Haereses, opus quod inscribitur Panarium sive Arcula*, in Migne, PG 41.

----- *Pananon*, ed. Karl Holl, Leipzig, 1933. (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*).

Gregory of Nyssa, *Oratio Catechitica Magna*, PG 45.

"The Great Catechism," NPN 2 ser. V.

Hermas, *Pastor*, PG 2.

"The Pastor of Hermas", AN II.

Hippolytus, *Contra Haeresin Noëti*, PG 10.

----- *Refutatio omnium haeresium (Philosophumena)*, ed. Paul Wendland, Leipzig, 1916, in *Hippolytus Werke*, vol. III (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*).

("Philosophumena" in PG 16 was still ascribed to Origen.)

"The Refutation of All Heresies." AN V.

Ibn Suwār, Maḳālāt al-'Abī al-Ḥayir al-Ḥasan Ibn Suwār al - Baghdādī, ed.

'Abd al-Rahmān Badawī in his Neoplatonici apud Arabes, Cairo, 1955.

French translation by B. Lewin, in Donum Natalicium H. S. Nyberg Oblatum, Uppsala, 1954.

Irenaeus, Adversus Haereses, PG 7.

English: Five Books of S. Irenaeus, Bishop of Lyons, against Heresies, translated by the Rev. John Keble, Oxford, 1872.

John Philoponus, Ioannes Philoponus De aeternitate mundi contra Proclum editit Hugo Rabe, Lipsius, 1899 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

----- Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII, recensuit Gualterus Reichardt, Lipsiae, 1897 (Bibliotheca ... Teubneriana).

Justin Martyr, Dialogus cum Tryphone Iudaeo, PG 6.

Nicolaus of Autrecourt.

Nicolaus von Autrecourt : Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften ed. Joseph Lappe (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VI, Heft 2), Münster, 1908.

Occam. Quod libeta septum una cum tractatu de sacramento Altaris Venerabilis inceptoris fratris Guillelmi de Ockham, Argétine [Strasbourg], 1491.

Origen, Contra Celsum, PG 11.

Gegen Celsus, ed. Paul Koetschau, in Origenes Werke, vol. I, II, Leipzig, 1899 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

English: Origen: Contra Celsum, tr. with intro. and notes by Henry Chadwick, Cambridge, 1953; Origen against Celsus, AN IV.

----- In Joannem Commentarii, PG 14.

Der Johanneskommentar, ed. Erwin Preuschen, in Origines Werke, vol. IV, Leipzig, 1903 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

Origenes. Commentary on St. John's Gospel; the text revised with a critical introduction and indices, by A. E. Brooke; 2 vols., Cambridge, 1896.

English translation: AN X.

----- In *Matthaeum Commentariorum Series*, PG 13.

Paul Rahib [the Monk] of Antioch, Bishop of Sidon. Letter to a Muslim Friend [Arabic text], in *Vingt Traités*, ed. L. Cheikho, pp. 15-26, ed. and tr. into French by Louis Buffat, *Revue de l'Orient Chrétien* 8: 388 - 425 (1903).

----- *Maḳālāh fi al-Firaḳ al-Mula'ārafah baina al-Naṣārah*, in *Vingt Traités*, pp. 27 - 34.

German translation by G. Graf in *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie* 20:172 - 179 (1905).

Tertullian, *Liber adversus Hermogenem*, PL 2: 220 - 263.

----- *Liber quinque adversus Marcionem*, PL 2: 263 ff., *Liber secundus*, 307 - 347 .

----- *Liber adversus Praxeam*, PL 2: 175 - 220.

English translations, AN III.

Theodore of Mopsuestia. *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolis B. Pauli Commentarii*, the Latin version with the Greek fragments, ed. H. b. Swete, vol. I, Cambridge, 1880.

Thomas Aquinas. *Doctoris Angelici ordinis Praedicatorum Opera Omnia*, Parmae, 1852- 1873. (Photographic reprint with intro. by V. J. Bourke 25 vols., New York, 1948 - 1949).

----- [Summa] *de veritate catholica fidei contra gentiles*, vol. V in Parma edition.

----- *De Potentia Dei*, vol. VIII, *ibid*.

----- *De Veritate*, vol. IX, *ibid*.

----- *In octos libros physcorum expositio*, vol. XVIII, *ibid*.

----- *Scriptum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi [I and II]*, vol. VI, *ibid*.

----- *Summa Theologica I*, vol. I.

English: *Summa Theologica ... Literally translated by Fathers of the English Dominican Province*, London, 1911 - 1922.

Timothy, Nestorian patriarch of Antioch. "The Apology of Timothy the patriarch before the Caliph Maḥdī." Syriac text, ed. and tr. into English by Alphonse Mingana, in *Bulletin of the John Rylands library*, Manchester, England, January 1928, pp. 137 - 298. Reprinted in *Woodbrooke Studies*, vol.2 (1928).

Yahya Ibn 'Adī, see note on p. 351, above.

- [AN] . The Ante-Nicene Fathers, 10v., New York, 1885-1896; American reprint, revised by Arthur Cleveland Coxe from The Ante-Nicene Christian Library, Edinburgh, 1867-1872, ed. Alexander Roberts and James Donaldson.
- Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin, 1888 +.
- [DCB]. Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the first eight centuries, 4v., London, 1877-1887; ed. William Smith and Henry Wace.
- [DTC]. Dictionnaire de Theologie Catholique, 15v. in 23, Paris, 1903-1950; ed. A. Vacant and E. Mangenot; continued under E. Amann.
- [EI]. . Encyclopædia of Islam, 4v., Leiden and London, 1913-1934; Supplement, 1938. new edition, Leiden, 1954 -----.
- [ERE]. Encyclopaedia of Religion and Ethics, 13v., Edinburgh and New York, 1908 - 1927; ed. James Hastings.
- [HTR]. Harvard Theological Review, Cambridge, Massachusetts, 1908 + .
- Islam, Der, Berlin, 1910 +; text in English, French, and German.
- [JE]. Jewish Encyclopedia, The, 12 vols., New York and London, 1901-1906 (new edition, copyright 1925).
- [JQR]. Jewish Quarterly Review, v. 1-20, London, 1888-1908; New Series, Philadelphia, 1910 + .
- Journal Asiatique, Paris, 1822 + .
- [JAOS]. Journal of the American Oriental Society, New haven Connecticut, 1943 +
- [JRAS]. Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1834-1863; n.s. 1864-1889., ser., 1889+ .
- ṭīsan al-ʿArab, by Ibn Manẓūr, 10 v., Bulaq, Egypt, 1300 - 1308 A.H. [1882 - 1889].
- [LCL] . Loeb Classical Library, Cambridge, massachusetts, and London, 1912 + .

- Mashrik [Al-machriq], Beirut, 1898 +; issued under the direction "des Pères de l'Université St Joseph ."French title page, Arabic text.
- [MGW]. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaftes Judentums, Breslau, 1851 + .
- Mustim World, The (Hartford Seminary Foundation), New York and London, 1911 +; (1911 - October 1947 as Moslem World).
- Ozar Nechmad, 4 numbers, Vienna, 1856-1863.
- [PG]. Patrologia Graeca, ed. J.P. Migne, Paris, 1845-1866.
- [PL]. Patrologia Lating, ed. J.P. Migne, Paris, 1844-1865.
- [PAAJR] . Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Philadelphia, 1928 + .
- Revue de l'Orient Chrétien, v. 1-30, Paris, 1896-1946.
- Revue des Études Augustiniennes, Paris, 1955 +.
- [REJ]. Revue des Études Juives, Paris, 1880 + .
- [NPN]. A Select Library of Nicene and Post- Nicene Fathers of the Chnstian Church, [two series] New York, 1886 - 1890 and 1890 -1900, ed. by Philip Schaff and Henry Wace .
- Studia Islamica, Paris, 1953 +.
- [ZDMG]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Geselleschaft, Leipzig, 1863 + .
- Zeitschrift für Assyriologie und vorder-asiatische Archäologie, Leipzig, 1886+.

فهرست المراجع

المحررون والمترجمون والمؤلفون للأعمال الثانوية

ليست هذه قائمة كاملة بأية حال للمراجع المستخدمة ؛ والقصد منها أساساً أن تقدم معلومات تكميلية لما ورد في الحواشي . وتشير علامة النجمة (*) إلى رقم الصفحة التي ورد بها المرجع كما تشير العلامة (†) التي ترد بعد الاسم إلى أن المعلومات الجغرافية عنه مثبتة تحت اسمه حسب وروده في القائمة . والمداخل التي ترد بلا رمز أو صفحة إلى المراجع هي سجل الأعمال التي استخدمها الأستاذ « ولفسون » ولكن لم يكن لديه فرصة لإثباتها في الكتاب كما هي الآن على وجه الخصوص .

Ahwani, Ahmed Fouad, al-, ed. Averroest †.*

Ali (Ir. koran), see Muhammed Ali, Maulvi.

Altmann, Alexander....*

Aptowitz, V...*

Amim, joannes (Hans Friedrich August von), Stoicorum Veterum Fragmenta, v. II, Leipzig, 1903... 202, 286, 505.

Arnold, T.W. ed. Ibn al-Murtaḍā†

Bacha, Constantin, ed. Abucara † ... 116n.*

Badawi, ' Abd al-rahmān, ed. Aristotle, † Ibn Suwār, † Aëtius † .. 80, 115, 159, 374.

Baeumker, Clemens. ed. Avicenna † 351.

Bailey, Cyril, The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, 1928.. 466, 489, 491.

Bakos, J., ed. Avicenna † ... 639, * 640.

Baneth, David H., ed., Iggerot ha-Rambam, Jerusalem, 1946... 101.

- Barbier de Meynard, /c and Pavel de Courteille, ed. and tr. Mas'ūdi † ...
- Becker, C.H... 61,* 62, 63, 136, 242*
- Bekker, Immanuel, ed. Aristotle † 327.
- Bell, Richard, tr., The Qur'an, Edinburgh, 1937....328.
- Bergh, Simon van den, tr.. Averroes † ... 182,* 411.
- Biram, Arthur, ed. and tr. ' Abū Rashīd † ... 186.
- Boer, T.J. de, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901 ; Eng. tr. by Edward R. Jones, The History of Philosophy in Islam, London, 1903... 60, 167.
- Bontz, Hermann, Index Aristotelicus, Berlin, 1870, part of vol. V of Bekker's edition .. 418.
- Bouyges M., ed. Averroes † and Ghazālī †
- Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Literatur, Weimar, 1898-1902, and Supplementbände, Leiden, 1937-42.. 436, 716.
- Brooke, A.E., ed., Origen † ... 304.
- Browne, Laurence Edward, The Eclipse of Christianity in Asia from the Time of Mohammad till the Fourteenth Century, Cambridge. [Eng.] , 1933. ..121.
- Buber, Solomon, ed. Pesikta de-Rab Kahana, 1868...95.
- Budge, E.A.T.W., The book of Governors, 2v., London, 1993... 342*
- Busse, A., ed. Porphyry.†
- Carra de Vaux, C.M.B., Gazali, Paris, 1902...41.
- Chadwick, Henry. tr . Origen.
- Cheikho, Louis, ed. Vingt Traités théologiques d'auteurs arabes Chrétiens, ix* xii* siècles, 2nd ed., Beyrouth, 1920... 121, 122, 128 - 129.
- Corbin, Henry, Histoire de la Philosophie Islamique Paris, 1964.
- Crawford, Stuart, ed. Averroes † ... 482.
- Cureton, William, ed. Shahrastānī †
- Cherniss, Harold.. 480-481.
- Davidson, Herbt A., "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," JAOS 89 : 357 - 391 (1969).
- Dedering, Sven, ed. Malatī. †
- Deferri, Roy K., ed. Basil. †

- Delitzsch, F. and Steinschneider, M., ed. Aaron b. Elijah. †
- Derenbourg, J. ed. Ibn Janāh † ... 93.
- Diels, Hermann, ed. Aëtius † and Simplicius. †
- Doxographi Graeci, Berlin, 1879; 3rd ed. 1929; see Aëtius.
- Die Fragmenter der Vorsokratiker, Berlin, 1912... 361, 476.
- Dieterici, Friedrich, ed. Alfarabi † and pseudo - Aristotle. †
- Diwald-Wilzer, Susanna, ed. Ibn al-Mutadā †
- Eckmann, Karl Friedrich, tr. Ghazālī.. 639*
- Efros, Israel, ed. and tr. maimonides. †
- Elder, Earl Edgar, tr. A Commentary on the Creed of Islam; Saʿd al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi, New York, 1959, 94, 215, 282, 659, 714, 715.
- Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, New York, 1970.
- Finkel, Joshua, ed. Maimonides † 107.
- Flügel, H., ed., Jurjani. †
- Fobes, Francis Howard, ed. Averroes † ... 466.
- Forgel, J., ed. Avicenna. †
- Frank, Richard M., "Al-Maʿanā, some Reflections on the Technical meaning of the Term and its use in the physics of Muʿammar", JAOS 87:248 (1967).
- Frankl, P.F., quotes Joseph al-Baṣīr ... 113,* 346*
- Freimann, A.H., ed. Maimonides .† 95, 107.
- Fried, S., ed. Isaac Israeli.... 678*
- Friedlaender, Israel... 91,n. 35 [for 1:602, n. 5 read 1:187, n. 6], 209* 315, 563,* 676*
- Friedländer, Michael, tr. Maimonides † 55.
- Fardet, Louis and M.M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane Paris, 1948 ...19,40,41,61,63, 64, 119.
- Geiger, Abraham, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen : Bonn, 1833, 2 rev. Aufl. Leipzig, 1902 ... 305.
- Gilson, Étienne H... 455*

- Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, 7 vols. 1909-1938....305 de Goeje. M.,
ed. Mas'ūdī †
- Gótz, M., ed *Māturīdī*.. 712 - 713*
- Goichon, Amélie-Marie, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*,
Paris, 1938.. 442.
- tr, *Avicenna* † ... 630.
- Goldenthal, J.,ed. Moses Narboni. †
- Godziher, Ignacz, "Fikh "...4.
- "Mélanges"90*
- *Streitschrift*, Leiden, 1916 .. 3.
- *Vorlesungen*, Heidelberg, 1910...4, 61, 609, 619.
- in *ZDMG*, 1887...2.
- *Die Zähriten*, Leipzig, 1884 ... 15, 258, 294
- Gorfinkle, J.I., ed. and tr. Maimonides. †
- graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols., Citta del
Vaticano, 1944- 1953..51,52, 54, 80* 81, 321 , 409.
- *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra* 116, 663
- ed. and tr. Abucara † and Paul Rahib of Antioch. †
- Grant, Robert M., *Miracles and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian
Thought*, Amsterdam, 1952.... 585.
- ed. Theophilus, Ad. Autol., in *Oxford Early Christian Texts*, 1970. Gross, H ...
108*
- Guillaume Alfred, ed. and tr. *Shahrastānī* † .. 44, 449, 450.
- "Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, : .. 61,* 63
- Guttmann, Jacob .. 455.* 479*
- Haarbrücker, Theodor, ed. and tr. *Shahrastānī* † .. 4, 31, 34, 115, 167,* 619.
- Hahn, August, *Bibliothek der Symbole und glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau,
1897 .. 116.
- Halkin, Abraham S., "The Hashwiyyah" .. 34.* 231*

----- tr. Baghdādī .. 318.

Halper, Benzion, tr. Moses Ibn Ezra's Kitāb al-Muhadarah wa'l Mudhakarah into Hebrew : Shirat Yisrael, Leipzig, 1923/24.

Hardouin, Jean, ed. Pliny, † Paris, 1685 .. 594. 598.

al-Ḥarizi, Judah b. Solomon, tr. Maimonides † .. 546.

Heinze, Richard, ed. Themistius † .. 482*

Hicks, R. D., ed. Diogenes Laertius. †

----- ed. Aristotle : De Anima, 2v., Cambridge, England, 1907.

Hirschfeld, Hartwig, 276*, ed. Isaac Israeli † and Judah Halevi. †

Horovitz, Josef, Koranische Untersuchungen, Berlin and Leipzig, 1926.

Horovitz, Saul, ed. Joseph Ibn Ṣaddīq. †

----- [Einfluss] Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern, Breslau, 1915 .. 65, 66, 276, 361, 507, 512, 513.

----- [Kalam] Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau, 1909 .. 65. 164. 167. 182. 628*

----- Die Psychologie bei den jüdischen Religions- Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. 4v., Breslau, 1898, 1900, 1906, 1912.

Horst, L., ed. Elias of Nisibis † .. 304.* 315.

Horten, Max, Die Philosophie des Islam, Munich, 1924 .. 182.

----- [Probleme]. Die Philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn, 1910 .. 141, 360, 487, 491.

----- Die Philosophischen Systeme des spekulativen Theologen im Islam, Bonn, 1912.. 34, 35, 66, 67, 112, 115, 164, 182, 258, 360, 664.

----- articles in periodicals .. 67,* 115,* 164,* 167,* 182,* 513*

Houdas, O. and W. Marçais, tr. Buhārī : El Bokhari : Les Traditions islamiques, Paris, 1903 - 1914, .. 627.

Ibn Ḥunayn, Ishak, tr. Aristotle .. 371.

Ibn Tibbon, Judah, tr. Baḥya Ibn Paruda † and Saadia † .. 96

Ibn Tibbon, Samuel, tr. Maimonides †

Joël, I., ed. Maimonides. †

Joel, M., Albert, Breslau, 1863 .. 456*

Justinianus, A., ed. Maimonides. †

Kahn, Charles H... 467.

Kalonymus b. David, tr. Averroes .. 598.

Kalonymus b. Kalonymus, tr. Averroes .. 597.

Kaufmann, David, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimūni, Gotha, 1877 .. 98, 122, 631.

Keble, John, tr. Irenaeus. †

Klein, W. C., tr. ash'ārī. †

Kopp, Joseph, ed. Damascius .. 123*

Krehl, M. Ludolf, and Th. W. Juynboll, ed. Buhārī † .. 626.

Kremer, Alfred von; Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islam [Arab. & Pers.], Leipzig, 1873 .. 61*

---- Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig, 1868.. 671.

Kuhn, C. G., ed. Gelen. †

Kutsch, W., and S. Marrow, ed. Alfarabi † .. 371.

Lambert, M., ed. and tr. Saadia. †

Landauer, Samuel, ed. Saadia. †

Lappe, Joseph, ed. Nicolaus † .. 594.

Lasswitz, Kurd, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, Hamburg and Leipzig, 1890 .. 467.

Lewin, Bernhard, tr. Ibn Suwār .. 80* 374*

Lichtenberg, A. L., ed. Maimonides. †

Löw, Immanuel, Die Flora der Juden, Vienna and Leipzig, 1928 .. 598.

Luciani, J. D., ed. and tr. Juwaynī. †

- Mabilleau, Léopold, Histoire de la philosophie atomistique, Paris, 1895, .. 59. 67, 470, 473.
- McCarthy, R. J., ed and tr. Ash'arī †; ed. Bakillānī † tr. Ibn 'Asākir, †
- Macdonald, Duncan Black, Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory, New York, 1903, 26, 62, 63, 167, 283, 289.
- tr. Fadālī's Kifāyat. †
- Madkour (Madkūr) Ibrahim, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris, 1934 .. 21.
- Makdisi, George, ed. Ibn Kudāmah † .. 96.
- Malter, Henry, Saadia Gaon: His Life and Works, Philadelphia, 1921 .. 89, 98.
- Mangenot, E.. 511.
- Margoliouth, David Samuel.. 7*
- The Early Development of Mohammedanism, London, 1914 .. 13.
- Meier, Fritz (Friedrich Max) .. (wiesbaden, 1957) .. 626.
- Mingana, Alphonse, ed. and tr. Timothy † .. 311 - 313.
- Muckle, J. T., ed. Ghazālī .. 351, * 458.
- Müller, M. J., ed. Averroes. †
- Muhammed Ali, Maulvi, tr. The Holy Qur-ān, containing the Arabic text with English translation and commentary, Working, England, 1917 .. 305, 311, 358, 570.
- Munk, Salomon, ed. and tr. Maimonides: Le Guide des égarés publié pour la première fois dans l'original Arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires, et explicatives par S. Munk, 3 tom. Paris, 1856 - 66 .. 55, 85, 89, 90, 91, 113, 167.
- Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859 .. 167.
- "Notice sur Abou;1 - walid Merwan Ibn-Djana 'h" .. 93*
- Nader, Albert N., ed. and tr. Ḥayyāt. †
- Le Systeme Philosophique des Mu'tazila, 1956 .. 167,* 182.
- Nallino, C. A... 19,* 619*

Nemoy, Leon, ed. *Kirkisānī*. †

Neumark, David, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, Berlin, 1907 - 1928; Hebrew translation: *Toledot ha-Filosofiah be- Yesra'el*, 2v., New York, 1921, 1929 .. 69, 70, 357, 385.

Nöldeke, Theodor, *Sketches from Eastern History*, translated by J. S. Black and revised by the author (London 1892) .. 307.

Nyberg, H. S .. 362*

Palmer, E. H., Jr., *The Qur'an*, Oxford, 188 .. 358.

Patton, Walter M., *Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Miḥnah*, Leiden, 1897 . 31, 240, 241, 252, 253, 264, 294, 297.

Pegues, Thomas. *Commentaire*, 10 v., Toulouse, 1907 - 1915 .. 455*

Périer, Augustin, ed. *Yahyā Ibn ʿAdī* .. 1, 55, 80, 81, 321*

----- *Petits Traités apologétiques de Yahyā ben ʿAdī*, texte arabe édité pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduit en Français .. Paris, 1920 (Arabic and French).

----- *Yahyā ben ʿAdī*, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle, Paris, 1920.

----- "Un Traité de Yahyā ben ʿAdī, Défense du Dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindi," *Revue de l'Orient Chrétien* 223-21 (1920 - 21).

Pines, Shlomo (Salomon), *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, Berlin, 1936 .. 67, 220, 221, 360, 361, 366, 467, 470, 473,* 487, 495, 506.

----- "A Tenth Century Philosophical Correspondence", 90* 374

----- article in *Revue des Études Juives*, 1938 .. 630*

----- tr. *Maimonides' Guide* † .. 55.

Pinsker, S., *Likkute Kadmoniyyot* [i], Vienna, 1860 .. 573, 574.

Pocock, E., 113*

Pollak, Isidor, ed. *Arabic tr. of Anstotle's De Interpretatione* † .. 115. .

Poznanski, S... 306*

Pretzl, Otto .. 472*

Preuschen, Erwin, ed. Origen, *1b Joan.* † ... 304.

Quatremère, E. M., ed. *Ibn Haldūn.* †

Rabe, Hugo, ed. John Philoponus. †

Rahman, F., ed. *Avicenna* † .. 639, 640.

Reichart, G., ed. John Philoponus. †

Rescher, Nicholas, tr. *Alfarabi.* †

Ritter, Hellmut .. 613*

----- ed., *Ashʿari.* †

Rodwell, J. M., tr. *The Koran; translated from the Arabic, the Surahs arranged in chronological order, with notes and index*, London, 1861 .. 358.

Rosenthal, Franz, tr. *Ibn Haldūn* † .. 13, 254.

----- *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, Leiden, 1960 .. 13, 254, 622, 708.

Ross, Sir William David, *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*, 1924 .. 417.

Sale, George, tr. *The Koran* (London, 1734) .. 304, 305, 358.

Salisbury, Edward E., in *Journal of the American Oriental Society* .. 602, 627.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950; corrected ed., 1953 .. 7, 13, 29.

----- "New Sources for the History of Muhammadan Theology," 1952 .. 671, * 711.

Schmölbers, Augustus, *Essai sur les Écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali* (with a polemical treatise of his in Arabic and French), Paris, 1842 .. 59, 66 - 67, 167, 182.

Schreiner, Martin, *Zur Geschichte des Asʿarienthums*, Leiden. 1890 .. 40, 656, 679

----- *Der Kalam in der jüdischen Literatur*, Berlin, 1895 .. 59, 69, 70, 89, 159, 263, 265, 360, 383, 450.

- "Studien über Jeschu's ben Jehuda," Bericht über die Lehrenstift für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, 18 (1900) .. 61, 397, 398, 608.
- [Polemik]: "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern," ZDMG 42:591 - 675 (1888) .. 75, 91.
- Seelye, Kate C., tr., Baghdādī†
- Sell, Charles Edward, The Faith of Islam, 3rd London 1907. 283 .
- Sertillanges, A. D., tr Thomas Aquinas' Summa Theologica .. 455.
- Smith, Margaret, ed. Muḥāsibī, † London .. 636.
- Sorenesen, Th., ed Jurjānī† . 658.
- Spitta, Wilhelm, Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Asʿan's, Leipzig, 1876 ..23.
- Stein, Ludwig .. 683.
- Steiner, Heinrich, Die Mu'tazaliten oder die Freidenker in Islām, Leipzig, 1865 .. 512.
- Steinschneider, Moritz, Al-Farabi, in Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint - Petersburg, VII, 13,4 (1869) . 374 , 433.
- Die arabische Literatur der Juden, Frankfurt, 1902.. 82, 89, 90
- Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig, 1897.. 22, 54, 148, 224, 411.
- Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher (Berlin, 1893) .. 79, 597, 598.
- Polymische und apologetische Literatur in arabische Sprache Zwischen Muslimen christen und Juden (Leipzig, 1877) .. 75, 305.
- With F. Delitzsch, ed Aaron b. Elijah Nicomedia. † Es Ḥayyim.
- Sweetman, J.W., Islam and Christian Theology, 2v., 1945-1955 61, 62, 115 . 121, 341.
- Swete, H. B., ed Theodore of Mopsuestia † .. 318.
- Taraporewala, Irach J.S ...632*
- Tornberg, C J., ed Ibn al- Athīr † .. 265, 266, 341.
- Torey, Charles C., The Commercial - Theological terms in the Koran, Leiden, 1892 .. 671.
- Tritton, Arthur Stanley, Muslim theology, London, 1947 .. 34, 63, 167, 259, 613.

Türker, Mubahal, ed. Alfarabi † .. 405.

Twersky, Isadore Rabad of Posquières, Cambridge, Mass., 1962 .. 110.

Ventura, Moise, la Philosophie de Saadia Gaon, Paris, 1934 .. 405.

Vignau, P., article on Nominalism, DTC .. 353.

Vlieger, A. de, ed. and tr. Kitāb al Qadr [Buḥārī, al-Ṣaḥīḥ], 1903 .. 627, 719.

Watt, W . Montgomery, "Early Discussions" .. 264, 305*

----- Free will and Predestination in Early Islam (London, 1948) .. 61,* 602, 609, 613, 619, 627, 661, 683.

Weil, G., in sefer Assaf, ed. V. Cassuto, J. Klausner, and J. Guermann, Jerusalem, 1952 - 52 .. 663*

Weil, Salomon, ed. and tr. Abraham Ibn Daud . †

Weinberg, Julius Rudolph, Nicolaus of Autrecourt, a study in 14th century thought, Princeton, 1948 .. 593, 594.

Weiss , Adolf, tr. Maimonides † .. 55.

Wendland, Paul, ed. Hippolytus. †

Wensinck, Arent Jan, The Muslim Creed ; Its Genesis and Historical Development, Cambridge, England, 1932 . 61, 62, 63, 94, 214, 245, 280, 367, 602, 613.

----- "Lawḥ" in Encyclopedia of Islam .. 245 .

Wherry, E. M , A Comprehensive Commentary on the Qurān, Comprising Sale's translation and preliminary discourse with additional notes and emendations, 1882 .. 304, 306.

Wilensky, M., ed. Ibn Janah † .. 93.

Wolff, M., ed and tr. Maimonides. †

Wolfson, Harry Austryn, Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy, Cambridge, Mass ., 1929 .. 378, 428, 475.

----- Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 2 v., Cambridge , Mass., 1947 .. 11. 74. 76. 133. 134. 174. 219. 222. 224. 276. 355. 476. 468. 498. 512. 615. 622. 634.

- The Philosophy of the Church Fathers : volume I, Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge, Mass., 1956 .. 74, 129, 134, 138, 147, 2117, 236, 246, 247, 276, 287, 295, 299, 304, 306, 311, 317, 320, 324, 330, 334, 336, 339, 334, 345, 615.
Volume II (unpublished) .. 49.
- Religious Philosophy: A group of Essays , Cambridge, Mass., 1961 .. 11, 19, 28, 118, 147, 217, 349, 350, 354, 551, 643, 711.
- Papers, 21, 22, 23, 49, 109, 140, 147, 160, 199, 205, 206, 219, 224, 232, 291, 337, 347, 355, 359, 372, 373, 385, 408, 472, 559, 593, 640, 641, 707.
- Yahuda , A . S., ed Baḥya . †
- Yon, Alberi, ed. and tr. Cicero : traité du destin (latin and French, Paris, 1933) .. 692.
- Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen (Tübingen, 1844 - 1852) ; many editions .. 123 , 477.

فهرست الأعلام

(i)

أبيان بن سميان : ٢٧٧ .

أَيْتُوفَايْتِزِر : ٦٦٦ .

ایکیتوس : ۲۹ .

ابن الأثير: ١٢٢، ٢٤٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٤٦٨.

ابن أشلميا : ١٥٩ .

ابن باجة (أبو بكر بن الصائم): ٩٥، ٦٠١.

١٠٤ : البطاريق :

این جبرول : ۴۸۰ .

بن جَنَاح (مروان) : ۱۶۳ .

بن الجوزي، أبو الفرج : ٨٤ .

بن حابط، أحمد: ٩٦، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢.

بين حزم: ٥٦، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٧٥، ١٢١، ١٢٣، ١٤٣، ١٦١، ١٧٤، ١٧٥.

277, 271, 208, 201, 242, 22, 2.1, 197, 190, 171

272, 209, 208, 207, 219, 210, 218, 212, 2.9, 2.7

278, 273, 272, 271, 27, 269, 268, 267, 266, 260

702, 717, 712, 071, 081, 010, 000, 878, 870, 282

, VY8, VY7, VY2, VY9, VY3, V.2, V.2, V.1, V.., 77V

. 187, 112, 190, 132, 133, 134

ابن ملبون ، يهودا : ١٨٣ .

ابن الطيب ، أبو الفرج : ٢٩٢ ، ٢٤٢ .

ابن عباس ، عبدالله : ٣٤١ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

ابن العبري ، أبو الفرج : ١٩٠ .

ابن عدي ، يحيى : ٢٨ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٣ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ،

١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٦ ، ٤٤٣ ، ٤٤٥ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٤ ،

٤٥٥ .

ابن عزرا ، موسى : ١٦٢ .

ابن عساكر : ٦٩ ، ٨٨ ، ١٤٩ .

ابن عقيل : ١٦٦ ، ٢٢٢ .

ابن فورك : ٥٣ ، ٨٥ .

ابن قتيبة : ٤٤ ، ٤٥ ، ٢٧٧ .

ابن قدامة : ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٢٣ .

ابن قتيوما ، يوسف : ١٦٠ .

ابن كرام (محمد بن عراق السجستاني) : ٢٢٩ .

ابن كلاب ، عبد الله بن سعيد : ٧٩ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٦٦ ، ٢٠٦ ،

٢٠٧ ، ٢١١ ، ٢٢٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ،

٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٩٥ ، ٤٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤٠٧ ، ٤٧٣ ، ٦١٥ ، ٦٤٧ ،

٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٩١٣ .

ابن المرتضى ، محمد (الزبيدي) : ٨٥ ، ١٢٩ ، ٢٠٧ ، ٢٢٦ .

ابن مرتويه ، يعقوب : ١٦٠ .

ابن مروان ، داود : ١٦١ .

ابن مسرة ، محمد الجيلي : ٢٢٥ .

ابن مسعود ، عبد الله : ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٩٠ .

ابن موساف ، داود أبو الخير : ١٦٠ .

ابن ميمون ، موسى : ٤٠ ، ٥٩ ، ٦٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ،
 ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ،
 ١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ،
 ١٥٨ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٩ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ،
 ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٩٠ ، ١٩٧ ، ٢٦١ ، ٣٣٧ ، ٤٧٩ ، ٤٨٢ ، ٥٠١ ، ٥٠٧ ،
 ٥٠٨ ، ٥١٠ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٤٠ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ،
 ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ،
 ٥٨٥ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٧ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ،
 ٦٠٢ ، ٦١٠ ، ٦١٤ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢١ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ،
 ٧٤٣ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٧٣ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ .

أبْن النديم : ٩٢ ، ٢٣٦ .

أبن يونس ، متى : ٣٨ .

أبو جعفر المنصور : ٧٣ ، ١٠٥ .

أبو حلمان الفارسي : ٨٣ .

أبو حنيفة : ٤٤ ، ٣٩٥ ، ٤٠٦ .

أبورائطة (التكريتي) : ١٠٦ .

أبورشيد (النيسابوري) : ٢٠٨ ، ٥٠١ ، ٦٧٧ ، ٦٧٩ ، ٦٨٨ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ .

أبوريدة ، محمد عبد الهادي : ١١٦ ، ١٢٥ .

أبو عاصم ، خشيش بن أصرم : ٨٣ .

أبو عثمان الدمشقي : ٢٩٠ ، ٣٢٦ .

أبو عذبة : ٨٨٨ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ .

أبو قرّة ، تيودور : ١٠٦ ، ١٤٩ ، ٢٢١ ، ٤٥٨ ، ٥٢٠ ، ٥٣١ ، ٥٤٨ ، ٧٨٠ ، ٨٣٠ .

أبو معشر ، البلخي : ٤٠ .

أبو يعقوب ، يوسف (الخليفة) : ٣٩ .

أبو يوسف ، القاضي : ٤٤ .

إبيقور : ٦١٤ ، ٦٢٠ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٣٥ ، ٦٤٠ .

أبيلاود : ٨٩٨ .

أثاناسيوس (القديس) : ١٩٤ ، ٢٢٨ .

الأتيرى ، زمير : ٤٢٠ .

أثينا جوراس : ٥٥ .

الأخطل : ٤٠٣ .

إخوان الصفا : ٥٦٠ ، ٧٢٩ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ .

أرستيدس : ١٠٤ .

أرسطو : ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٨ ، ٥٩ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٨١ ، ٩٠ ، ١٢٦ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ،

٢٤١ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٨١ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٩ ،

٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٧٢ ، ٤٠٨ ، ٤٤٥ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ،

٤٥٦ ، ٤٥٩ ، ٤٨٨ ، ٤٩٣ ، ٤٩٨ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥١٠ ، ٥١٣ ،

٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢٥ ، ٥٣٦ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ،

٥٤٢ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٩ ،

٥٦٠ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٩٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ،

٦١٠ ، ٦١٣ ، ٦١٥ ، ٦٢٠ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ،

٦٣٤ ، ٦٣٦ ، ٦٤٤ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥٢ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ،

٦٦٤ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠٢ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ،

٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧٢٣ ، ٧٢٩ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٤١ ، ٧٤٤ ، ٧٤٦ ،

٧٤٨ ، ٧٥٤ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٨٠٢ ، ٨٠٦ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٩٠٠ ، ٩٠٤ ،

٩٠٥ ، ٩٠٧ ، ٩١٥ .

أرنوبيوس : ١٠٤ .

أريوس : ١٠٤ ، ٢١٦ ، ٢٢٠ ، ٢٥٣ .

إسحق بن إبراهيم : ٢٥٩ .

إسحق بن حنين : ١٩٢ ، ٥٠٦ ، ٥٣٥ ، ٦٠٦ ، ٦٣٠ .

الإسفراميينى ، أبو إسحق : ٥٣ ، ٤٠٤ ، ٧٨٣ .

- أفراطيس : ١٠٥ .
- إفرايم ساويرس (القديس) : ١٠٥ .
- أفلاطون : ٣٩ ، ٨١ ، ١٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣٢٢ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٢١ ، ٦١٥ ، ٦٢٢ ، ٦٦٢ ، ٧٣٠ ، ٨٠٢ ، ٩٠١ ، ٩٠٧ .
- أفلوطين : ١٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٦ ، ٢٧٠ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٤٥٩ ، ٤٩٥ ، ٤٩٩ ، ٦٦١ .
- إفسودي : ٥٢٧ .
- إقليدس : ٦٢٤ .
- إكسانتيب : ٦٦٤ .
- الأكويني : انظر (توما الأكويني) .
- أكسينو قراط : ٦٢٩ .
- ألبيرت الأكبر (القديس) : ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠٥ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ .
- ألبينوس : ٢٢٦ ، ٣١٨ ، ٣٢١ .
- إلدر : ٨٢٤ ، ٨٢٦ .
- إلياس النصيبني : ٤٣٧ .
- أليماس الساحر : ٧٣٦ .
- إمبدوقليس (إنبيقليس) : ٣٨ ، ٢٩ ، ١٢٦ ، ٦٦٦ .
- أميليوس : ٢٢٨ .
- إنجولس دانيال : ٧٩٥ .
- أنكساجوراس : ١٢٢ ، ١٢٦ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ .
- أنيتوس : ٦٦٥ .
- أوياديا بيرتينورو : ٧٥٨ .
- أوريجن : ٥٥ ، ١٠٣ ، ١٩٣ ، ٢١٩ ، ٤١٦ ، ٧٤٤ .
- أورييليوس ، ماركوس : ٣٩ .
- أوغسطين (القديس) : ٢٠٣ ، ٤٧٢ ، ٨٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٥ .
- الإيجي ، عضد الدين : ١٩٠ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ .
- أيونوميوس ، الأريوسي : ١٩٤ .

(ب)

- الباجوزي : ٢٠٠ .
- بارمنيدس : ١٢١ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٥٧٥ .
- باستور الهرماسي : ٤٨٨ ، ٤٩٧ .
- باسيليوس (القديس) : ١٠٣ ، ١٩٤ ، ٢١٨ ، ٤٦٢ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ .
- الباقلائي ، أبو بكر : ٥٣ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٨ ، ٢٨٢ ، ٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٤٧٢ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٤٤ ، ٦٤٣ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٨٥٣ ، ٨٦٢ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٩ ، ٩١٤ .
- الباهلي ، أبو الحسن : ٥٢١ .
- بحايا بن فاقوده : ٤٢ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٧١ ، ٥١٠ ، ٥٣٨ ، ٥٢٩ .
- بلوي ، عبد الرحمن : ٤٨ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٩٠ ، ١٤٨ ، ١٩٣ ، ٥٩٢ ، ٦٠٦ ، ٦٢٥ .
- بربارة (الأب) : ٢٥٥ .
- برج ، سيمون قان دن : ٢٧٥ .
- برغوث : ٢٧٥ .
- برقلس : ٩٢ ، ١٠٨ ، ١١٩ ، ١٢٦ ، ٢٠٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٥٥٣ ، ٥٥٧ .
- برنار أف أريزو : ٧٥٣ ، ٧٥٥ ، ٧٥٩ .
- بشر بن المعتسر : ٧٨ ، ٢٠٧ ، ٦٥٣ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٧٩٩ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٩ ، ٨٢٨ .
- بطرس اللباردي : ٤٨١ ، ٤٨٣ .
- البغدادي ، إبراهيم : ١٥٩ ، ١٦١ .
- البغدادي ، عبد القادر : ٥٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٤١ ، ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٢ .

، ٤٩٣ ، ٤٤٢ ، ٤٤١ ، ٤٣٨ ، ٤١٩ ، ٣٩٢ ، ٣٨٢ ، ٣٣١ ، ٢٨٨ ، ٢٨٣
 ، ٦٧٩ ، ٦٧٨ ، ٦٧٧ ، ٦٦٧ ، ٦٦٠ ، ٦٥٩ ، ٦٥٦ ، ٦٤٨ ، ٦٣٩ ، ٤٩٩
 ، ٧٣٧ ، ٧٢٦ ، ٧٢٣ ، ٦٩٦ ، ٦٩٥ ، ٦٩٣ ، ٦٨٦ ، ٦٨٤ ، ٦٨٢ ، ٦٨٠
 ، ٨١٩ ، ٨١٨ ، ٨١٧ ، ٨١٦ ، ٨١٣ ، ٨١٢ ، ٨٠١ ، ٧٩٦ ، ٧٩٥ ، ٧٩٤
 ، ٨٦٣ ، ٨٦٢ ، ٨٦١ ، ٨٦٠ ، ٨٥٦ ؛ ٨٢٣

بكر: ١٢٠ ، ١١٩ ، ١١٧ .

البليخي ، أبو القاسم : ٣٠٥ .

بلينى : ٧٥٨ ، ٧٥٦ .

بوثيوس : ٣٦١ .

البوسكيرى ، إبراهيم بن داود (رافاد) : ١٨٥ ، ١٨٤ ، ١٨٢ .

بولس (الرسول) : ٣٩ ، ١١٩ ، ١٩٩ ، ٧٣٦ .

بولس ، الأنطاكي (الراهب) : ٢٠٢ .

بولس الشمشاطى : ٢٢٠ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ .

بينيس : ١٢٩ ، ٣٢٠ ، ٦٢١ .

البيهقى ، أبو بكر : ٥٣ .

(ت)

ترتوليان : ٥٤ ، ٥٦ ، ١٠٤ ، ١٠٤ ، ١٨٣ ، ١٩٣ ، ٨٩٧ .

الترمذى : ٩١٨ .

تريتون : ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ٢٥٧ .

التستري ، إبراهيم : ١٦٠ .

تشميرنس ، هارولد : ٦٢٩ .

التقنازاني ، مسعود بن عمر : ٤٣ ، ٣١٣ ، ٣٩٥ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٤ ،
٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٧٨٤ ، ٨٢٤ ، ٨٢٤ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ .

التهانوي : ٨٣٠ .

التوحيدى ، أبو حيان : ١٦٠ .

توما الاكويى : ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٥٠٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ،
٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٥ .

٩٠٧ .

التومنى ، أبو معاذ : ٤١٤ ، ٤١٦ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ .

تيودوتس البيزنطى : ٤٣٠ .

تيودور : ٤٤٢ .

تيودوسيوس (الثانى) : ٤٦٨ .

تيوفيلوس الأنطاكي : ١٠٤ ، ٢١٨ .

(ث)

ثامسطيوس : ٦٣٠ ، ٦٣١ .

ثاوفراسطس : ٥٥ .

ثعلب : ٤١٢ .

الثجى ، محمد بن شجاع : ٤١٠ ، ٤١١ .

ثمامة : ٧٧٩ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ .

ثيودور الأسينى : ٢٠٥ .

(ج)

جابر بن حيان : ٢٣٦ .

جاثمان ، يعقوب : ٦٢٧ .

الجاحظ : ٢٥٢ ، ٦٥١ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ .

جارديه ، لويس : ١١٧ ، ١١٩ .

جالينوس : ١٢٦ ، ٦٢٧ ، ٧٤٢ .

جان هاريدوان : ٧٥٦ ، ٧٥٨ .

الجُبائي ، أبو علي : ٨٥ ، ٢٢٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٤ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٢٨ .

٣٢٩ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٨ ، ٧٥١ ، ٧٨٤ .

٧٨٥ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ .

الجُبائي ، أبو هاشم : ١٢٥ ، ١٥٣ ، ٢٢٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ .

٢٩٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ .

٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ .

٣١١ ، ٣١٤ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧٤ ، ٥٦٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٤٨ .

٦٤٩ ، ٦٩٢ .

جراف : ١٠٩ .

الجرجاني (الشريف) : ٤٩٢ ، ٥٠١ ، ٦١٤ .

جريجوري النازيانسوزي (القيس) : ١٠٣ ، ٤٦٢ .

جريجوري النيسي : ٢٠٣ ، ٤٦٠ ، ٤٦٢ .

جشوا بن جودا : ١٥٢ ، ١٥٦ ، ٥١٠ ، ٥٣٧ .

الجعد بن درهم : ٢١٦ ، ٢٤٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٥٣٧ .

جعفر الصادق : ٥٤ .

جعفر بن حرب : ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٩٠ ، ٤١٥ ، ٨٤٠ .

جعفر بن مُبَشَّر الثَّقَفِي : ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ ، ٤١٥ .

جعفر بن محمد : ٢٤٨ .

جلبرت دي لا بوريه : ٤٧٩ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ .

الجُنْدِي ، مُلَا أَحْمَد : ٢١٢ .

جَهْم بن صفوان : ١٢٩ ، ٢٠٨ ، ٢٣٠ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٤٦ .

جَوَّارِي ، داود : ٨٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ٣١٥ .

جوتز : ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ .

جودا البرازيلي : ١٨٣ .

جودا هاداسي : ١٥٢ .

جوسن الشهيدي (القديس) : ٢١٨ .

جولدتسيهر ، إجناس : ٣٩ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ٧٧٠ ، ٧٨٢ .

جوليان الهاليكارناسيوسي : ١٠٦ .

جون اسكوت إريجيئا : ٢٠٤ ، ٤٧٨ ، ٤٨٢ .

جونزاجا ، هرقل : ٧٥٧ .

الجويني ، عبد الملك : ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٨٨ ، ٢٠١ ، ٢٦٠ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ،

٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٦ ،

٢٨٨ ، ٢٩٣ ، ٣١٤ ، ٤١٧ ، ٤١٩ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٥١٠ ، ٥٣٢ ، ٥٣٥ ،

٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤٩ ، ٥٦١ ، ٥٦٥ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٨ ،

٥٧٩ ، ٥٨٢ ، ٥٨٤ ، ٥٨٨ ، ٦٤٣ ، ٦٥٨ ، ٧٨٠ ، ٧٨٤ ، ٨٥٨ ، ٨٦١ ،

٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٣ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٨١ ،

٨٨٢ ، ٨٨٩ ، ٩١٤ .

جيرسونيس : ٥١٢ ، ٥١٥ .

جيوم ، القرد : ٩٥ ، ١١٧ ، ٥٩١ .

(ح)

الحارث بن سُرَّيج : ١٢٩ .

حانينا بن بابا : ٧٦٦ .

الحَدَّثِي ، فضل : ٩٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ .

حريزى : ١١١ ، ٧٤٨ .

الحسن البصرى : ٧٣ ، ٧٤ ، ١٨٩ ، ٧٧٦ .

الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب : ٤٤ .

حفص الفرد : ٧٤٧ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ .

الحلي : ٨٢٥ ، ٨٢٦ .

حنين بن إسحق : ٦٨ ، ٣٢٢ .

(خ)

خريسيوس : (انظر : كريسيوس) .

خليف ، فتح الله : ٨٨٣ .

الخيَّاط : ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣١٨ ، ٣٣٠ ، ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٦٤٧ ، ٦٥١ ،

٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٩ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٧٦ ، ٦٨١ ، ٦٨٨ ، ٦٩٠ ، ٦٩٦ ،

٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢١ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٨١٨ ،

٨٣٤ .

(د)

داود بن شاذول : ١٨٤ .

دى بور : ١١٦ ، ١١٧ ، ٢٥٨ .

دى خويه : ١٥٩ .

دى فليجير : ٧٩١ .

ديكارت : ٤٨٣ ، ٨٩٧ .

ديلتش فرانتز : ٢٠٣ .

ديلز : ٦٢٤ .

ديمقريطس : ١٢٦ ، ٤٩٤ ، ٦١٤ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ،

٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٤٤ ، ٦٦٥ ، ٩٠٤ .

ديولورس الطرسوسي : ٥٤٦ ، ٥٤٧ .

ديونسيوس الأريويغى : ١١٩ ، ٣١٨ ، ٤٦٢ ، ٧٣٦ .

(ر)

الرازي ، أبو بكر محمد بن زكريا : ٢٣٦ ، ٥٠٠ .

الرازي ، فخر الدين : ٢٤٣ ، ٢٦٥ ، ٢٧٠ ، ٦١٤ ، ٦٣٨ ، ٨٦٢ ، ٨٦٦ .

روزنتال ، فرانتز : ٥٧ ، ٣٦٠ ، ٧٨٥ ، ٨٨٠ .

(ز)

زراحيا بن إسحق اللاوي : ١٨٢ .

الزبيدي : (انظر : محمد بن المرتضى) .

زُدارة بن أعين : ٢٣١ .

زرقان : ٣٩٢ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٦٧ ، ٧٢٤ .

الزمخشري : ٤٩١ .

زيد بن علي بن الحسين : ٨٤٣ .

زينون الإيلي : ١٢٢ ، ٢٤٩ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٨٦ .

زينون (الرواقى) : ٣٩ .

(س)

سابليوس : ٢١٩ ، ٤٦٦ .

سالمسوري : ٧٩٠ ، ٩٩٢ .

السُّبُكِي : ١٣٢ .

السُّجِسْتَانِي ، أبو سليمان : ١٦٠ .

السرخسي ، أحمد بن الطيب : ٤٠ .

سعديا (سعيد الفيومي) : ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ،

١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٩٠ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٥٠١ ، ٥٠٦ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ،

٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥٢٠ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ،

٥٤٤ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦٧ ، ٦٤٢ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ .

سعيد بن جبير : ٤٤ .

سقراط : ١٢٦ ، ٦١٤ ، ٦٦٤ .

سلم بن أحوز : ١٢٩ .

سليمان الحكيم (عليه السلام) : ١٦٣ ، ٦١٧ .

سليمان بن جرير الزيدي : ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٤٧٠ ، ٤٧٤ .

السمرقندي ، علاء الدين : ٨٨٥ ، ٨٨٦ .

السيرافي ، محمد بن عيسى : ٢٥٣ .

سيفريوس الأنطاكي : ١٠٦ .

سيمون الفنوصي : ٦٦٢ .

سويتمان : ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

سيسيل : ٤٩١ .

(ش)

شاخت ، جوزيف : ٨٨٣ ، ١٠١٠ .

الشافعي ، محمد بن إدريس : ٥٧ ، ٧٦ .

شتاينر : ٦٦٤ .

الشَّحَام : ٨٥ ، ٤٩٣ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٤١ ، ٨٤٧ ، ٩١٣ .

شرايفر : ١١٨ ، ١٣٢ ، ٧٧٠ ، ٧٨٣ ، ٨٣٩ .

الشريعي : ٤٩٢ .

شمولدرز : ١١٥ ، ٥٨٩ .

الشهرستاني ، عبد الكريم : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٣ .

٧٥ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٥ ، ١١٥ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،

١٣١ ، ١٣٢ ، ١٤١ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ،

٢٠٩ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ،

٢٦٠ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٦ ،

٢٨٨ ، ٢٩٢ ، ٣١٤ ، ٣١٩ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٣١ ، ٣٥٩ ،

٣٦٤ ، ٣٧٠ ، ٣٧٦ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٤ ، ٤٧٧ ، ٤٩٧ ،

٥٠٠ ، ٥١٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٥٠ ، ٥٦١ ، ٥٧٢ ، ٥٨٢ ،

٥٨٣ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٧ ، ٦٢٢ ، ٦٢٤ ، ٦٢٦ ، ٦٣٥ ، ٦٤٠ ، ٦٤٩ ،

٦٥٠ ، ٦٥٦ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٩٠ ،

٧١٨ ، ٧٢٠ ، ٧٢٣ ، ٧٢٦ ، ٧٣٢ ، ٧٨١ ، ٧٨٥ ، ٧٩٥ ، ٨٠١ ، ٨١٢ ،

٨١٦ ، ٨١٩ ، ٨٣٥ ، ٨٣٧ ، ٨٦٢ ، ٨٦٥ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ .

الشيبياني ، محمد بن الحسن : ٤٤ .

الشيرازي ، أبو إسحق : ٥٣ ، ٦١٤ .

شيشرون : ٤٨٠ .

(ص)

صالح قبة: ٨١٤ .

الصالحى : ٤٩٣ .

(ض)

ضرار بن عمرو : ٢٠٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٦٥٢ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٣٤ ،

٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٦ ، ٨٤٩ ، ٨٥١ ،

٨٥٢ ، ٨٥٥ ، ٨٥٧ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٨ ، ٩١٢ ، ٩١٣ .

(ط)

طاليس : ١٢٢ ، ٦٤٨ ، ٦٦٠ .

الطبرانى ، الكاتب (أبو كثير يحيى) : ١٥٨ ، ١٦٠ .

الطوسى ، أبو نصر : ٨٤ .

الطوسى ، نصير الدين : ٢٤٥ ، ٢٥٥ ، ٦٧٨ ، ٦٨٨ ، ٧٠١ .

طيموطاوس (الأول) : ١٠٦ .

(ظ)

الظاهرى ، داود الأصفهاني : ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٨ .

(ع)

عَبَّاد بن سليمان : ٢٢٩.

عبد الرزاق الأهيجي : ٤٦ .

عبد الملك بن هروان : ٧٤ .

عبد الله بن يحيى : ٢٥٩ .

عَقِيْبًا، الرَّبِّي : ٨٢٠ .

العَلَّاف ، أبو الهذيل : ٧٥ ، ١٢٢ ، ٢٠٨ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٢٤ ،

. 282, 289, 297, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

, 702, 759, 728, 725, 057, 0... 810, 287, 287, 288

. A. 1. V3A, V3V, 79A, 790, 79E, 79F, 7AV, 7AV, 7AO

. ΛΕΥ, ΛΕΙ, ΛΥΥ, ΛΥΙ, ΛΥΟ, ΛΥΕ, ΛΙΥ, ΛΙ.

علي بن أبي طالب : ٧٣ .

عمر بن الخطاب : ٥٦ .

عمر بن عبد العزيز : ٤٤ ، ٧٤ ، ٧٧٩ .

عمر بن عبد : ١١٦ ، ٨٨٢ .

عمر المقصر من : ٧٨٢ .

(ع)

الغزالي، أبو حامد: ٤٢، ٤٧، ٥٥، ٦٦، ٦٧، ٧٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ١٧٧، ١٧٨،

. 059, 1A., 1.2, 299, 287, 280, 277, 271, 228, 2.4

7. 7. 097, 089, 088, 087, 086, 085, 084, 083, 082, 081, 080, 079

. V. 3, V. 4, 799, 79A, 79E, 79. , 7A5, 7A1, 7VV, 71A

• V02, V15, V17, V18, V21, V22, V10, V.7, V.0, V.8

٨٠٧ ، ٨٠٦ ، ٨٠٥ ، ٨٠٤ ، ٨٠٣ ، ٧٨٨ ، ٧٥٦ ، ٧٥٥ ، ٧٥٤ ، ٧٥٣
 ، ٨٧٥ ، ٨٧٤ ، ٨٧٣ ، ٨٧٢ ، ٨٧١ ، ٨٧٠ ، ٨٣٩ ، ٨٣٨ ، ٨٠٩ ، ٨٠٨
 ، ٩١٤ ، ٩٠٧ ، ٨٩١ ، ٨٨٢ ، ٨٨١ ، ٨٨٠ ، ٨٧٩ ، ٨٧٨ ، ٨٧٧ ، ٨٧٦
 . ٩١٥

غَيَّانُ الدَّمَشْقِي : ٤٥ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ٧٤ ، ٧٧٦ ، ٧٧٩ .

(ف)

الفَارَابِي ، أَبُو نَصْر : ٩٦ ، ١٢٣ ، ٢٩٥ ، ٥٠١ ، ٥٠٦ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٧٤ ،
 . ٧٢٧ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ .

الفَرَاتِي ، أَبُو عَمْرٍو : ٢٥٢ .

فَرْقَرِيُوس : ٦٩ ، ٩٢ ، ٢٤٢ ، ٢٦١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٧ ، ٤٤٨ ، ٦٦٠ .

فَرِيدَلَانْدَر ، إِسْرَائِيل : ٧١٩ .

فَضَالِي : ٢٧١ ، ٢٩٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ .

فَلَوْطَرُخْس (بَلَوْتَارَك) : ٢٣٦ ، ٢٤٨ ، ٦٢٠ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٣١ ، ٦٤٠ ،
 . ٦٤٨ ، ٧٤١ .

فَنَحَاصْ بِنِ مَسْلَمَ (الرَّبِّي) : ١٨١ .

فَنَسْنَك : ١٢٠ ، ٥٠١ .

فَوْطِينُوس : ٤٧٦ ، ٤٧٧ .

الْفَرَطِي ، هِشَامُ بِنِ عَمْرٍو : ٢١٥ ، ٣٢٩ ، ٥٠٠ ، ٦٣٧ .

فَوْطِيُوس : ٤٦١ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ .

فَيْثَاغُورَس : ٣٩ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٢٤٨ .

فِيكْتُورِينُوس ، مَارْيُوس : ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ .

فيلون : ٥٥ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ٢١٧ ، ٢٣٦ ، ٣٢١ ،
 ٣٢٣ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٦١٥ ، ٦٦٣ ، ٦٦٦ ، ٧٢٨ ، ٧٣٥ ، ٧٧٨ ، ٧٨٥ ،
 ٧٩٨ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٦ ، ٩٠٨ ،
 ٩١٥ .

(ق)

القاسم بن إبراهيم : ٦٥٨ .
 قاضى زاده : ٨٩١ .
 القرقصانى ، أبو يوسف : ١٥٩ ، ١٧٥ ، ٢٠٠ .
 قسطنطين (الإمبراطور) : ١٠٤ .
 القشيرى ، أبو القاسم : ٥٣ .
 القلأنسى ، أبو العباس أحمد : ٨٠ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ .
 قنوانى ، جورج (الأب) : ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

(ك)

كادراتوس : ١٠٤ .
 كارنيادس : ١٢٦ .
 كاسيانوس : ٤٧٧ .
 كالونيموس بن داود : ٧٥٧ .
 كالونيموس بن كالونيموس : ٧٥٦ .
 كانط : ٢٧٥ .
 كاوقمان ، دافيد : ٢٠٢ .
 كريستبس : ٣٩ ، ٨٦٣ ، ٩٠٨ ، ٩١٤ .

- كريسكاس ، حسداى : ٥٠٨ .
 كزيمر ، قون : ١١٩ .
 الكعبى : ٢٤٣ ، ٣٨١ ، ٤٩٤ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٤١ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ،
 ٦٨١ ، ٧٢٠ .
 كعب الأخبار : ١٣٠ .
 كلسيوس : ١٩٣ .
 كليمنت السكندري : ٦٦٣ .
 الكندى ، أبو يوسف يعقوب : ٤٠ ، ١٠٦ ، ٤٤٣ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ٤٥٢ .
 كهمش بن الحسن : ٨٣ ، ٨٤ .
 الكثرى ، محمد زاهد : ٥٧٧ .
 الكوشانى ، أحمد بن سلمة : ٨٥٠ .
 كيرلس الإسكندرانى : ١٠٦ ، ١٩٤ ، ٤٦٨ .

(ج)

- لاكتانيوس : ١٠٤ .
 ليبد بن الأعصم : ١٣٢ ، ٣٧٧ .
 ليبنتز : ٢٥٧ .
 ليفى بن حبيب : ١٦٧ .
 ليوقيس : ٤٩٤ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦٢٠ ، ٦٢٩ ، ٦٦٥ .
 ليوكريتس : ٦٩٩ ، ٧٥٨ .
 ليونيتوس البيزنطى : ٤٦١ .

(م)

- مابيو : ١١٥ ، ١٢٨ ، ٦٢١ .

الماتريدي ، أبو منصور : ٤٠٤ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ .

مارطيونثاوس : ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٥ ، ٤٣٦ ، ٤٤٦ .

ماسينيون ، لويس : ١٢٩ .

ماكرونالد : ١٢٠ .

مالسمس : ٢٤٩ .

مالك بن أنس : ٨٢ .

المؤمن (ال خليفة) : ٧٩ ، ١٠٥ ، ٣٧٥ ، ٤٤٥ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧٤ ، ٤٧٦ .

ماتى : ١٢٧ .

الموردى : ٥١٠ ، ٥٣٧ .

المتوكل (ال خليفة) : ٧٩ .

المحاسبي ، الحارث بن أسد : ٤٢ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ .

محمد بن جعفر الكوفي (شيطان الطاق) : ٣١٥ .

محمد بن عكاشة : ٨٣ .

محمد عبده : ٨٢٢ .

محمد على مولى : ٤٢٣ .

المردار ، أبو موسى : ٧٨ ، ٨١٨ ، ٨١٩ .

مَرْقِيُون : ٤٨٩ .

المسعودى : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ٤٦٨ ، ٥٠١ .

مضر بن محمد بن خالد : ٨٣ .

معاوية بن أبي سفيان : ٧٣ .

معبد الجهنى : ٦٢ ، ٧٧٦ ، ٧٨٣ .

المعتصم (ال خليفة) : ٧٩ ، ٣٥٩ .

معمر بن عبيد السُّقْمَى : ١٢٥ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ،
 ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ،
 ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٧٥ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ،
 ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٨٧ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٥٠٠ ، ٥٣٤ ، ٦١٥ ،
 ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٩٠ ، ٧١٦ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٨ ،
 ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٧٧ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ،
 ٨٤٥ ، ٨٦٨ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩١١ .

المغيرة بن سعيد العجلي : ٣٧٧ .

مقاتل بن سليمان : ٤٤ ، ٨٣ ، ٣١٥ .

مُقَدَّسَى ، جودج : ١٦٦ .

مقنونيوس : ٤٤٦ ، ٤٦٥ ، ٤٧٥ .

المقمص ، داود بن مروان : ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٩٠ ، ٢٠٠ ، ٢٣١ .

مُلاَ حسين إسكندر الحنفى : ٣٩٥ .

المنصور (أبو جعفر) : ٧٣ ، ١٠٥ .

المهدى (الخليفة) : ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٥ ، ٤٤٤ .

موسى الزعفرانى (التفليسى ، القرائى) : ٧٣٠ .

موسى تاكىو : ١٨٤ .

ميركاتور ، ماريوس : ٤٧٧ .

ميليتس : ٦٦٥ .

(ن)

نادر، ألبير نصرى : ٢٥٧ ، ٢٧٥ .

ناربونى : ٥٧٤ .

الناشى : ٧٨٤ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٥٢ .

النجار ، الحسين بن محمد : ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٧ ، ٣٣٩ ، ٨٣٤ ، ٨٣٧ .

٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٥ ، ٨٥٧ ، ٨٥٩ .

٨٦٠ ، ٨٧٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٩١٢ ، ٩١٣ .

نحميا : ١٨٤ .

نسطورس : ٩٢ ، ٣٦٤ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧١ ، ٤٧٧ .

النفسى ، أبوالمعين : ٣١٣ ، ٤٠٥ ، ٤٠٧ ، ٨٢٥ ، ٨٨٥ .

النفسى ، حافظ الدين : ٨٨٨ ، ٨٩٠ .

النفسى ، نجم الدين : ٣١٣ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٨١٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ .

٨٨٩ .

النظام ، إبراهيم بن سيار : ٧٥ ، ٩٨ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ .

١٢٨ ، ٢٧٣ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ .

٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٤٣٩ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٦٠ .

٦١٥ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ .

٦٥٩ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ .

٦٧٠ ، ٧١٨ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ .

٧٢٨ ، ٧٣٢ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٧٧ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ .

٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ .

٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨٤٣ ، ٨٤٥ ، ٩٠٤ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ .

نلينو ، كارلو : ٦٤ ، ٧٨٢ .

النوبختى ، محمد بن الحسن : ٢٣٦ .

نوفاتيان : ٤١٣ .

نيقولا أف أوتريكور : ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٥ ، ٧٥٩ .

نيو مارك : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ٧٨٣ .

(هـ)

هائي ، الرّبي : ١٦١ .

هاربروكر : ٢٥٨ ، ٧٨٢ .

هاربوان ، چان : ٧٥٦ ،

هارون بن اليجي النيقوميدي : ٦٩٢ .

هارون الرشيد (ال خليفة) : ٤٤٠ .

الهجيمي ، أحمد بن عطاء : ٨٣ .

هرقليطس : ١٢٦ ، ٦٢٤ ، ٦٦١ .

هشام بن الحكم (ال شيمي) : ٥٤ ، ٨٣ ، ١٩٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣١٥ .

٦١٥ ، ٦٤٧ ، ٦٥٣ ، ٨٢٩ ، ٨٤٠ .

هشام بن عبد الملك (ال خليفة) : ٣٤٦ .

هودا : ٧٩١ .

هورتن : ٨٥ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٧٥ ، ٦٦٥ .

هوروثيتس : ١٢٥ ، ١٢٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٧٥ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ .

هومبروس : ٨١ .

هيباسيوس : ٦٢٤ .

هيبوليت : ٨٤٩ ، ٦٦٢ .

هيرمان رويتر البرسلاوي : ٢٠٣ .

هيروبولوت : ٦٢٠ ، ٦٢٨ .

هيوم ، داغيد : ٧٠٦ ، ٩٠٧ .

(و)

وات ، مونتجمرى : ١١٧ ، ١١٨ ، ٤٢٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٩١ .
واصل بن عطاء : ٤٤ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ١١٦ ، ١٢٣ ، ١٨٩ ، ١٩٦ ، ٢٠٧ ،
٢١٦ ، ٢١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨٣ ، ٨١٠ ، ٨٢٣ ، ٨٤٣ .
وليم أف أوكام : ٤٨٢ ، ٤٨٣ .
الواقدي ، محمد بن عمر : ٤٤ .
وهب بن منبه : ١٣٠ .

(ي)

يامبليخوس : ١٢٦ ، ٢٠٥ ، ٥١٢ ، ٥١٤ ، ٥٥٥ .
يحيى بن خالد البرمكى : ٥٤ .
يحيى الدمشقى : ١٠٢ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١١ ، ٢١٧ ،
٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٣٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٤٦ ، ٤٥٦ ،
٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٧٢ ، ٤٩٧ ، ٦٧٣ ، ٧٦٨ ،
٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٨٠ ، ٨٣٠ ، ٨٩٩ ، ٩٠٥ .
يحيى النحوى : ٩١ ، ٩٢ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٩ ، ٥١٠ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ،
٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٣ ، ٥٥٥ ،
٥٥٦ ، ٥٧٠ .
يعقوب الفرياكى : ٧٥٦ .
يهودا بن صديق (أبو الثناء) : ١٥٩ .

يهودا اللاوى : ٢٨ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ٥١٠ ، ٥٣٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٦٣ ، ٧٥٩ ،
٨٢٩ ، ٨٣٠ .

يوحنا كريستوم (فم الذهب) : ٤٦٢ .

يورحنا هيپالينسيس : ٤٨٠ .

يوسف البصير : ١٥٢ ، ١٥٦ ، ١٩٠ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٥٣٧ ، ٦١٨ .

يوسف بن صديق : ١٥٤ ، ٥١٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ .

يوسف اللاوى : ٧٢٩ ، ٧٣٠ .

يونس الاسوارى : ٦٣ .

المؤلف فى سطور

هارى أوسترين ولفسون

- من أعمدة الاستشراق الأمريكى فى القرن العشرين . أنجز مشروعاً ضخماً لدراسة
بنية الفلسفة الدينية ، وأشرف على نشر المتن الرشدى الذى حفظته اللغتين العبرية
واللاتينية وضاع أصله العربى . أستاذ بجامعة هارفارد .

من أهم مؤلفاته :

- فلسفة "فيلون" ، فى مجلدين .

- فلسفة "آباء الكنيسة" ، فى مجلدين .

- نقد "كريسكاس" ، لأرسطو .

- فلسفة "اسبينوزا" .

- الفلسفة الدينية .

المترجم فى سطور

مصطفى لبيب عبد الغنى

- أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم بكلية الآداب جامعة القاهرة .
- عضو لجنة "الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة" .
- وعضو الجمعية الدولية لدراسة فلسفة العصور الوسطى .
- حاصل على جائزة "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" من مؤسسة التقدم العلمى بالكويت عام ١٩٩٤ .

من مؤلفاته :

- دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١- مقدمات وبحوث ، ٢- منهج البحث الطبى عند أبى بكر الرازى ، ٣- دور الزهراى فى تأسيس علم الجراحة عند العرب ، ٤- الكيمياء فى الحضارة الإسلامية) .
- التصور الإسلامى للطبيعة .
- المعجزة بين الفلسفة والدين .
- مفهوم الوطنية عند الإمام محمد عبده .
- البعث الفلسفى فى مصر - دراسة لفلسفة الإمام محمد عبده .

الإشراف اللغوي: حسام عبد العزيز

الإشراف الفني: حسن كامل



يعد هذا الكتاب دراسة متعمقة لمشكلات ست هي: الصفات والقرآن والخلق والمذهب الذري والعلية والإرادة الحرة، وبيان اتصال هذه المشكلات بتناول "فيلون" و"أباء الكنيسة" لها، وذلك من خلال ابتداء منهج فرضي استنباطي هو "منهج التخمين والتحقق" في تأويل النص يعينه في ذلك ارتباط ملحوظ بين معرفته الفلسفية الهائلة وبين جودة الحدس عنده.

والكتاب يهتم كذلك برصد أصداء علم الكلام الإسلامي في الفلسفة اليهودية وفي الفلسفة الغربية في نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث. لم يدخر المؤلف جهداً في الإلمام بكل ما يتصل بموضوع بحثه، كما حرص على أن تأتي دراسته نصية فرجع إلى النصوص في مظانها في لغات عدة: يونانية ولاتينية وعربية وعبرية، وقرأها قراءة واعية، وصوب الكثير مما يلزمه التصويب، وأخضعها بعد توثيقها لمنهج تحليل المضمون ولغيره من مناهج التحليل اللغوي، وقرأ النصوص قراءة برانية وقراءة جوانية كذلك، فلم يقنع منها بالوقوف عند سطح المعاني كدأب من يتسرعون في إصدار الأحكام بدافع من الكسل أو الغرور بل تعمق لكي يظفر باللائحة القصية الكامنة في الأعماق.